مشروع للسلام الدائم

تأليف: إيمانويل كانط

ترجمة وتقديم : د. عثمان أمين

إعداد وتحرير: د. سمير سرحان

د. محمد عنانى

مهرجان القراءة للجميع
للطفل ـ للشاب ـ للأسرة
جمعية الرعاية المتكاملة

مهرجان القراءة للجميع ٢٠٠٠
مكتبة الأسرة

برعاية السيدة سوزان مبارك

(أمهات الكتب)

مشروع للسلام الدائم

تأليف: إيمانويل كانط

ترجمة وتقديم:

د. عثمان أمين

الغلاف

والإشراف الفنى:

الفنان : محمود الهندى

المشرف العام :

د. سمير سرحان

الجهات المشاركة:

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية

وزارة الثقافة

وزارة الإعلام

وزارة التعليم

وزارة الإدارة المحلية

وزارة الشـباب

التنفيذ : هيئة الكتاب

على سبيل التقديم

«كتاب لكل مواطن ومكتبة لكل أسرة» تلك الصيحة التي أطلقتها المواطنة المصرية النبيلة «سوزان مبارك» فى مشروعها الرائع «مهرجان القراءة للجميع ومكتبة الأسرة» والذى فجر ينابيع الرغبة الجارفة للثقافة والمعرفة لشعب مصر الذى كانت الثقافة والابداع محور حياته منذ فجر التاريخ.

وفى مناسبة مرور عشر سنوات على انطلاق المشروع الثقافى الكبير وسبع سنوات من بدء مكتبة الأسرة التى أصدرت فى سنواتها الست السابقة «١٧٠٠» عنواناً فى حوالى «٣٠» مليون نسخة لاقت نجاحاً واقبالاً جماهيرياً منقطع النظير بمعدلات وصلت إلى «٣٠٠» ألف نسخة من بعض إصداراتها.

وتنطلق مكتبة الأسرة هذا العام إلى آفاق الموسوعات الكبرى فتبدأ بإصدار موسوعة «مصر القديمة» للعلامة الاثرى الكبير «سليم حسن» فى «١٦» جزءاً إلى جانب السلاسل الراسخة «الابداعية والفكرية والعلمية والروائع وامهات الكتب والدينية والشباب» لتحاول أن تحقق ذلك الحلم النبيل الذى تقوده السيدة: سوزان مبارك نحو مصر الأعظم والأجمل.

د. سمير سرحان

تصدير

يسر مكتبة الأسرة أن تقدم هذا العام (٢٠٠٠) نموذجاً فريداً للفكر السياسى للفيلسوف الألمانى الأشهر إيمانويل كانط الذى اشتهر بنظرياته العميقة التى أرست فى أوروبا فى القرن الثامن عشر أسس التفكير الفلسفى «المثالى» (أى المجرد) فى مقابلة الفكر الفلسفى «الواقعى» (أى التجريبى) الذى اشتهرت به الفلسفة الإنجليزية بصفة عامة ، فهو صاحب «نقد العقل الخالص» الذى يتناول فيه القيم النسبية لمبادئ التفكير الإنسانى بمعنى عدم وجود حدود مطلقة للفكر ، وهو ما يعتبر مذهباً حديثاً بكل المقاييس ، فهو يرصد حدود المعرفة النظرية ، وأصولها الفطرية والمكتسبة وطبيعة اكتساب العلم وأساليب استيعابه وتطويعه لما جبل عليه الإنسان فوضع بذلك الأسس التى استند إليها فى تطبيقاته على السلوك والأخلاق ، وعلى مذاهب التفكير المرتبطة بالواقع المعاش ، وذلك فى كتابين مهمين هما «نقد العقل العملى» (فى الأخلاق) «ونقد ملكة الحكم» (فى التذوق) أى نقد ما ينتهى الإنسان إليه من أحكام فى التذوق وتقدير القيمة تستند إلى طاقات بعضها فطرى وبعضها مكتسب من الخبرات والتجارب ، ونحن - دارسى الأدب - دائماً ما نرجع إلى كتابه عن «السامى والجميل»

(١٧٦٧) - أما السامى فكان يعنى به ما يرتفع بالنفس إلى مصاف الرهبة أو الإحساس الدينى ، وهو لديه حس رفيع ، وأما الجميل فكان يقصد به كل ما يسر الحواس من تآلف وتناغم فى الشكل واللون والجرس والوقع ، وقد قيل إن تلك الأفكار لم تكن جديدة فى فلسفة القرن الثامن عشر ، إذ سبق إليها الفيلسوف البريطانى إدموند بيرك (الأيرلندى المولد والنشأة) الذى كتب عام ١٧٥٦ كتابه الذى كان يحمل العنوان نفسه تقريباً **(بحث فلسفى فى السامى والجميل)** أى قبل صدور كتاب كانط بنحو ١١ عاماً ، ومن الجائز أن يكون كانط قد اطلع عليه ، وإن لم يكن بين أيدينا ما يؤكد تأثره به ، ولكن المهم هنا هو أن أحداث الثورة الفرنسية قد كان لها تأثيرها البالغ فى كلا الفيلسوفين ، فإذا كان بيرك قد هاجم الثورة الفرنسية هجوماً لا هوادة فيه ، فإن كانط كان يرحب فى أعماقه بروح الثورة الفرنسية وما بشرت به من مبادئ ، وكانت المثل العليا التى وضعتها تلك الثورة ، فى رأى البعض ، باعثاً له على التفاؤل ، وهو ما جعله ينشر هذا الكتاب الذى نقدمه اليوم إلى القراء ، واثقين أنه سيرى جذوراً لم نكن نعرفها عن الفكر الفلسفى الذى أثمر ما يسمى اليوم بالعولمة ، أو ترابط العالم كله فى ظل قيم وقوانين ثابتة تضع نهاية للحروب وتبشر بعهد من السلام الدائم .

مكتبة الأسرة

المقدمـــة

بقلم: د. عثمان أمين

فكرة السلم فكرة قديمة ، اتجه إليها حكمـاء العصور الغابرة ، وحمل لواءها الفلاسـفة الرواقـيون منذ القـرن الثالث قبل الميـلاد ، حين أهابوا بالإنسانية أن تحـرر نفسها مما يفرق بين الإنسان وأخـيه الإنسان من فروق اللغـات والأديان والأوطان ، ونظروا إلى الناس جمـيعًـا وكأنهـم أسرة واحدة ، قانونها العقل ودسـتورها الأخلاق . وإلى هذه الفكرة أيضًا دعا الفارابى فيلسوف الإسلام ، فى كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» منذ القرن العاشـر الميلادى ؛ حـتى إذا كان القـرن الثامن عشـر فى أوربا ، وضع «الأب دوسان بيير» (١٦٥٨-١٧٤٣) مشروعًا لإنشاء حلف دائم من جميع الدول المسيـحية ، الـقصد منه أن يضـمن لكل دولة من الدول المتعـاقدة سـلامة أرضـها ، و «حـماية أوربـا من أى اعتـداء جديد تقـوم به دول الإسلام» .

*

غير أن الـفيلسوف الألمانى إيمانويل كانط كـان أكثر الفلاسـفة عناية

بمسألة السلم ، وله آراء طريفة جداً فى مسـائل الحقوق الدولية وفى فلسفة التـاريخ . وهو واضـع الاصطلاح الألمانى "Völkerbund" الذى أطلق بعد وفاته بنحو قرن وربع على «عصبة الأمم» الحديثة ، وله كتيب مشهور نشره سنة ١٧٩٥ بـعنوان : «مشروع للسـلام الدائم» أعلن فيـه أن إنشاء «حلف بين الشـعوب» هو السـبيـل الوحيـد للقضـاء على شرور الحـرب وويلاتها . على أننا إذا رجعنا إلى أقوال «كـانط» قبل «المشروع» وجدناه قد صرح تصريحات كثيرة عما للحرب من أثر حضارى فى التاريخ .

وإذا كان قد أعلن فى كتـابه «فروض عن بداية تاريخ الإنسانية» (سنة ١٧٨٦) أن «أكبـر شر يصيب الشـعوب المتمـدنة ناشىء عن الحرب ، لا بمعنى الحـرب الحاضرة أو الماضـية ، بل بمعنى دوام الاسـتعـداد للحرب القادمـة» ، فقـد سلم مع ذلك بأن الخوف من الحرب قـد يكون فى طور بسيط من أطوار المدنية من أمتن الضمانات لصون الحرية ودفع الاستبداد ، لأن المستبدين أنفسهم لا يستطيعـون أن يستغنوا عن الثروة القومية التى لا تنمو إلا فى ظل السلم والحرية . ونقرأ فـوق ذلك فى كتاب «كانط» عن «نقد ملكة الحكم» (سنة ١٧٩٠) عبارات تفيـد أن للحرب ، باعتبارها قوة هائلة من قوى الطبـيعة ، جمالاً وروعة ، فى حـين أن سلما طويلة الأمد قد تولد «مع روح التكسب والتجارة ، نوعًا من الأنانية العامية الغليظة» .

ويجدر أن نلاحظ أن المؤلفات الثلاثة التى صـرح «كانط» فيها بتلك الآمـال قـد ظهـرت فى فـترة واحـدة وجـيـزة لا تتـجـاوز أربع سنوات

(١٧٩٣-١٧٩٧). ولعل للثورة الفرنسية وما نتج عنها حينئذ من انقضاء عهد السلطة الاستبدادية وزوال الحكم المطلق، دخلاً كبيراً فى توجيه ميول «كانط» نحو النظر إلى الأمور بعين الرضى والتفاؤل ؛ وربما كان نجاح تلك الثورة مما دعا الفيلسوف إلى أن يرى فى تنظيم الشعوب تنظيما داخليًا ، على أساس جمهورى، تمهيداً ضروريًا لإنشاء جمهورية عالمية شاملة .

*

وهذا الكتيب عن «مشروع السلام الدائم» الذى يسعدنا أن نقدم اليوم ترجمته إلى العربية، وثيق الصلة بمختلف مؤلفات «كانط» فى الفلسفة النقدية :

فبعد أن نشر الفيلسوف كتابه : «نقد العقل الخالص» مبينًا فيه القيمة النسبية للمبادىء العقلية ، وراسمًا للفلاسفة حدود المعرفة النظرية ؛ ألف كتابين آخرين جليلين هما «نقد العقل العملى» و «نقد ملكة الحكم» . وقد قصد فى هذين الكتابين إلى أن يشيد الحرية الإنسانية والأفكار الميتافيزيقية على أسس ثابتة راسخة ، فوفق بهذا بين نزعتين أصيلتين عنده هما اتجاهه العقلى وإيمانه الأخلاقى . ولكن كان من الميسور أن يحس الفيلسوف قلة الكفاية فى مثل تلك الفلسفة النقدية لو أنها اقتصرت على الجوانب الإنسانية الفردية، وكان طبيعيا أن يتطلع إلى استكمال مذهبه بنظرية سياسية :

ذلك أن الإنسان مدنى بطبعه ، وهو دائمًا عضو فى مجتمع . فينبغى ألا يكون ذلك المجتمع همجيًا أو على بداوته الأولى ، بل يجب أن ينظم تنظيمًا يتيح لكل فرد فيه أن يمارس حريته أو أن يحقق غايته الأخلاقية . وذلك المجهود لتحقيق تلك الغاية هو الحرية فى صميمها . ومبادىء التشريع هى الكفيلة بهذا التنظيم . وقد خصص كانط لنظرية الحق بعض مؤلفاته وخصوصًا كتاب «ميتافيزيقا الآداب» ؛ وهو قد عرف المبدأ العام لهذه النظرية بقوله : «الحق هو مجموع الشروط التى تلائم بين حريتنا وحرية الغير ، وفقًا لناموس شامل للحرية» .

ومهما تخرج الأمة من حال البداوة مسترشدة بأحكام الحق والشرع فإن حرية مواطنيها لن تكون مع ذلك بمأمن من كل خطر . فليس العالم أمة واحدة ، بل هو مجموعة من الأمم . ومن العسير أن نتصور حكومة واحدة يكون فى استطاعتها أن تحكم العالم بأسره . غير أن الأمم المختلفة مازالت على البداوة فى علاقاتها بعضها ببعض ، ومازالت تصطنع فى هذه العلاقات سبل الإكراه والتغرير وما معاهدات السلام التى تعقدها إلا هدنة موقوتة . وإذن فلابد ، لكى يستوثق المرء من قدرته على تحقيق غايته ، من إنشاء «هيئة أمم» قائمة على الحق ، يكون لها الإشراف على هذا المجتمع القانونى الخاص الذى هو الأمة المتمدنة .

ويتساءل «كانط» : كيف يكون ذلك ممكنًا ؟

هذا ما يحاول الفيلسوف إيضاحه فى رسالته هذه .

كتب «كانط» «مشروع السلام الدائم» ، فصاغه مواد محددة بسط فيها الشروط الضرورية التى تجعل إنتهاء الحروب أمراً ممكنًا وفيما يلى تلخيص للمشروع وتحليل للنصوص المتصلة به :

نص فى المشروع على ست مواد أولية تبين «الشروط السلبية» للسلم وهى :

١ - «إن معاهدة من معاهدات السلام لا تعد معاهدة إذا انطوت نية عاقديها على أمر من شأنه إثارة حرب من جديد» : ذلك أن مثل هذه النية المكتومة تجعل من المعاهدة هدنة لا أكثر أما السلم الحقيقية فيجب أن تقضى على كل احتمال لوقوع الحرب .

٢ - «إن أى دولة مستقلة ، صغيرة كانت أو كبيرة ، لا يجوز أن تملكها دولة أخرى بطريق الميراث أو التبادل أو الشراء أو الهبة» : ذلك أن الدولة كالشخص الذى له وحده حق التصرف فى نفسه .

٣ - «يجب أن تلغى الجيوش الدائمة على مر الزمان» : لأنها تهديد دائم للسلام العام ، فضلاً عن أننا حين ندفع أجراً للجندى لكى يقف حياته على قتل الغير مع استهدافه هو نفسه لأن يقتل ، فمعنى هذا أننا نعامله معاملة «الآلة» لا معاملة إنسان .

٤ - «يجب ألا تعقد قروض وطنية من أجل المنازعات الخارجية للدولة» : لأن هذه القروض ، فضلاً عن تيسيرها قيام الحرب ، تؤدى عاجلا أو آجلاً إلى الإفلاس .

٥ - «يحظر على كل دولة أن تتدخل بالقوة فى نظام دولة أخرى أو فى حكومتها» . وهذه المادة مشتقة مباشرة من اعتبار الأمم كالأشخاص لها حرمتها ولها وحدها حق التصرف فى شؤونها .

٦ - «لا يسمح لأى دولة فى حرب مع أخرى أن ترتكب أعمالاً عدائية - كالقتل والتسميم ونقض شروط التسليم والتحريض على الخيانة - قد يكون من شأنها ، عند عودة السلم ، امتناع الثقة المتبادلة بين الدولتين» : لأننا يجب ألا ننسى أن الغرض من الحرب نفسها هو إقامة السلم على أسس أرسخ وأبقى .

هذه المواد التمهيدية أشبه بالنواهى . أما المواد الثلاث النهائية فتنص على الشروط «الإيجابية» للسلم ، وهى :

١ - «يجب أن يكون الدستور المدنى لكل دولة دستوراً جمهوريًا» بمعنى أن السلطة التشريعية التى تقرر الحرب يجب أن تكون صادرة عن إرادة الشعب ، وأن تفصل عنها السلطة التنفيذية فصلاً تامًا . وهذا النوع من الحكومة أنسب الأنواع لمبدأ الحرية والمساواة ، وهو أيضًا أنسبها لاستتباب السلام ، لأن نظام الدولة الدستورية يجعل من يتعرضون لمعاناة شرور الحرب هم أولئك الذين يطلب إليهم تقريرها؛ فى حين أن حاكمًا مطلقًا قد يرى فى الحرب ملهاة يتلهى بها ، ويترك مهمة الاهتداء إلى أسباب معقولة لتبريرها للهيئة الدبلوماسية«وهى دائمًا على استعداد لهذه المأمورية» .

٢ - «يجب أن يقوم قانون الشعوب[١] على التحالف بين دول حرة» .

لابد من الاعتراف بأن الشعوب المتمدنة مازالت فى علاقاتها الدولية على حال من الهمجية «والإنحطاط البهيمي» : فما فتئت الحرب هى الملجأ الوحيد للحق ؛ ومع ذلك فإن «النصر لا يحسم بحال من الأحوال مسألة الحق» . وإذا كانت معاهدات السلم تضع حداً لحرب راهنة ، فإنها لا تلغى ولا تصلح حالة الحرب الكامنة فى النفوس ؛ «والعقل فى علياء عرشه - وهو المنبع الأعلى لكل تشريع أخلاقى - ينكر إطلاقًا أن تكون الحرب سبيلاً من سبل الحق ، ويجعل من حالة السلم واجبًا مباشراً ، والوسيلة الوحيدة للامتثال لهذا الواجب هى اقتلاع الداء من جذوره والاستعاضة فى كافة العلاقات الدولية عن حالة الطبيعة بحالة الشريعة ، وتنظيم الأمم كلها «مدينة حرة» ، مثلها فى ذلك مثل الأمم نفسها ، قامت على تعاقد حر بين الأفراد ، وبعبارة أخرى جمع شملها فى «تحالف سلمى» . وهذا التحالف حر بالطبع : فما من دولة يجب أن تقهر على الانضمام إلى هذا الميثاق ، بل يكفى أن تعقد إحدى الدول الكبرى حلفًا من هذا القبيل مع بعض جاراتها ، وسرعان ما تسعى كل دولة متمدنة إلى الانتفاع بثمرات نظام يكفل لها سلامتها من كل اعتداء ؛ وإذا كان قيام حلف شامل للإنسانية جمعاء ، أمرًا لا يتحقق فى مستقبل قريب ، فهو كالهدف الذى يجب أن ترمى إليه جهود الدول المسالمة جميعًا .

(١) أوقانون الأمم أو قانون البشر أو «القانون الدولى العام» كما يقال اليوم .

٣ - «حق التنزيل الأجنبى ، من حيث التشريع العالمى ، مقصور على إكرام مثواه» دون أن يكون لدولة أن تتدخل فى شؤون دولة أخرى : ذلك أنه لما كان من الواجب أن يكون لكل أمة السيادة على تنظيمها الداخلى ، فكل ما يمكن أن يطالب به الأجنبى أهل البلد الذى يحل فيه هو ألا يعاملوه معاملة العدو . ولكن مما يؤسف له أن أوربا لم تجر على هذه السنة فى معاملتها للبلاد الشرقية ، كالهند والصين واليابان ؛ وإن المرء ليهتز لهول «المظالم» التى تقترفها الحكومات التجارية أو الدول ذات العصبية الدينية باسم المدنية !

*

تلك شروط السلام الدائم التى يستطيع الفيلسوف أن يحددها نظريًا وقبل التجربة . ولكن مهمة الفيلسوف لا تكمل بهذا التحديد النظرى ، بل يجب عليه أن يفتح عينيه على عالم الواقع ، ليستوثق من أن فكرة «الحلف السلمى» ليست من قبيل أضغاث الأحلام أو باطل الأوهام . ويقول «كانط» بهذا الصدد : يبدو أن الطبيعة نفسها تقدم لنا بعض الضمانات الإيجابية : فقد جعلت الأصقاع الجرداء مناطق سكنى ؛ وشتتت الشعوب التى لا تستطيع أن تعيش مجتمعة أو لا تستكفى بنفسها على رقعة واحدة - وكان اختلاف اللغات والأديان من العوامل التى أكدت هذا التفرق ، الذى بدونه قد يتحول اتحاد الأمم إلى ملكية على حساب

الحرية – ودفعت الناس إلى الائتناس شيئًا فشيئًا بالنظم الجمهورية ، وهى بطبيعتها سلمية ؛ وحملت الأمم على المبادلات التجارية التى تخرجها من عزلتها الأولى ، وتجعلها تتقارب تقاربًا سلميًا فى البحث عن المصالح المشتركة .

أما التاريخ فمن الميسور أن نستخلص منه حججا تؤيد أو تعارض الدعوى التى تحلو لنا . ولكن الحجج التجريبية لا تنهض دليلاً ضد مطالب العقل : «ولا يجوز لنا أن نستنتج من أن شيئًا لم ينجح حتى اليوم ، أنه لن ينجح أبدًا» . وإذن فليس المهم هو أن نعرف هل السلام ممكن التحقق فى أمد قريب أو بعيد . إنها «فكرة» وكفى ؛ إنها مثل أعلى معقول ، ولا يجوز أن نقطع فى مرة فنقرر أنه مطابق للواقع أو غير مطابق له . بل لقد استطاع «كانط» أن يصرح بأنه فكرة لا تتحقق ، لآن المطلق لا ينتقل إلى عالم التجربة ، لفقدان التجانس بين العالمين . غير أن هذا لا يمنع من أن تكون هذه الفكرة مثل فكرة الفضيلة ، بمثابة «مبدأ منظم» وقاعدة يسترشد بها فى العمل ؛ ذلك أن «العقل العملى (الأخلاقى) يصدر إلينا أمراً صارمًا نتلقاه صاغرين : يجب ألا يكون هناك حرب !». وإذن فمن المؤكد عمليًا أن يكون «اقترابنا» من ذلك المثل الأعلى «ممكنا» ، فيقوم ذلك «الحلف» بين الشعوب : يكون حلفًا جزئيا أول الأمر ، ثم يقترب رويداً رويداً من «الإنسانية» التى هى آخر حدوده ، يومئذ تقل الحروب ويندر وقوعها ، وتتسع رقعة العدالة ، ويصبح حكمها

الحكم المطاع ، وتتوطد أواصر القربى بين الأخلاق والسياسة ، ويأوى السلام إلى ركن شديد .

*

نرى فى هذا المشروع كيف استطاع الفيلسوف أن يأتى بالمبدع الطريف فى التوفيق بين استقلال الحكومات وبين تنظيم دولى من شأنه أن يكفل استتباب السلام .

ولا يظنن القارىء أن هذه أقوال رجل من الخياليين أو العاطفيين . فالواقع أن أحداً لا يجد فيما كتب «كانط» عن شرور الحرب وأهوالها أقوالاً خطابية ، ولا جملاً منمقة يقصد بها إلى تأثير وقتى عابر ، وإنما نجد فى معالجة الفيلسوف لهذا الموضوع قصداً واعتدالاً ، وإدراكًا للضرورات التاريخية ، وما إلى ذلك من الصفات التى تلقى على نظرياته فى «مشروع السلام الدائم» طابع العمق والجد ، وتضفى على آرائه قيمة ثابتة ، وتخرجها عن أن تكون أحلامًا طوباوية أو قصة فلسفية أو ملهاة تحكمية ، كما زعم بعض الكتاب آخر القرن التاسع عشر .

وأكبر الظن أننا إذا توخينا سبيل الإنصاف حملنا هذه الآراء على محمل الجد ، ورأينا فيها تعبيراً عن آمال نفس كريمة متفائلة ، ومثلاً أعلى يرسمه ذهن كبير محيط ، عرف بؤس الناس وفساد الطباع ، ولم يغب عنه أن الماضى ممهد للحاضر ، ولكنه آمن بأن مستقبل الإنسانية يمكن أن يكون أسعد من ماضيها ، وأن واجبنا دائمًا أن نخضع أمور

السياسة لقانون الأخلاق ، وأن نصغى إلى صوت الضمير ، وإلى ما فى الطبيعة والتاريخ من توجيهات ، تدعونا إلى أن نبذل قصارى جهدنا لتحقيق الغاية العليا للكون ، كما تدعونا إلى أن نؤمن بأن العناية الإلهية سوف تتم ذلك الائتلاف المأمول بين الفضيلة والسعادة .

والناظرون فى فلسفة «كانط» الأخلاقية لا يرون ذلك بدعا لأنهم يعلمون أن الفلسفة الكانطية أبعد الفلسفات الألمانية عن نزعات العصبية ونزواتها : ذلك أنها فلسفة ، لا أقول «عالمية» ، بل «إنسانية» بأجمل وأرفع معانى الإنسانية .

إلى السلام الدائم

[مقدمة للرسالة بقلم كانط]

لا حاجة بنا إلى أن نتساءل عمـا قصد إليه صاحب فندق هولندى ، حين نقش على ناصية فندقه رسمًا يمثل قبراً : ترى هل أراد بذلك الشعار السـاخر اللاذع أن يوجـه اللوم إلى «الناس» عـامة ، أم خص به رؤسـاء الدول المتـعطشين إلى الحروب دائمًـا ، أم قـصره على الفـلاسفـة الذين يستمرئون حلم السلام اللذيذ .

لكننا نود أن نضع الشرط التـالى : مادام أصحاب السياسـة العملية ينظرون إلى أصحاب السياسة النظرية بأنفة واستكبار ، ويعدونهم حكماء لا خطر منهم على الدولة التى يجـب أن تستمـد مبـادئها من التـجربة ، ومادامـوا ينظرون إليهم نظرهم إلى لاعبين غـير مدربين يسـتطاع التغلب عليهم بشىء من المهارة ، فينبغى على السياسى الخبير أن يكون منطقيًا مع نفسه حين تصـدم آراؤه آراء الفيلسوف ، فلا يستنكرها ولا يجد فـيها على الدولة خطراً : هذا شرط وقـائى يحاول المؤلف به أن يدرأ عن نفـسه كل تأويل يسىء الظن به أو يتجنى عليه .

القسم الأول

المواد التمهيدية

لتحقيق سلام دائم بين الدول

المادة الأولى : «إن معاهدة من معاهدات السلام لا تعد معاهدة إذا انطوت نية عاقديها على أمر من شأنه إثارة الحرب من جديد» .

ذلك أن مثل هذه المعاهدة لا تعدو أن تكون هدنة ، أو وقفا للتسلح، لا سلامًا يقطع دابر كل عدوان . ووصف سلام كهذا بأنه دائم هو حشو ولغو مريب : فإن معاهدة السلام يجب أن تقضى على جميع أسباب الحرب فى المستقبل ، وإن تكن تلك الأسباب مجهولة فى حينها من طرفى التعاقد ، ولا عبرة بالتفتيش عنها واستخلاصها من وثائق السجلات ببراعة فائقة . وإذا انطوت السريرة على الرغبة فى انتهاز الفرصة المناسبة فى المستقبل للتقدم بمزاعم قديمة ، دون أن يحرص أحد الطرفين على النص عليها - لأن كليهما قد استنفد قواه بحيث أضحى لا يقوى على القتال - فذلك مسلك هو أدخل فى باب حيل اليسوعيين ، وينبغى أن تترفع عنه كرامة الملوك ، كما تترفع

عنه كرامة وزرائهم : على هذا النحو يكون النظر لدى من يريد أن يرى الأمر على ما هو عليه .

ولكننا إذا جارينا آراء المستنيرين من أهل الحكمة السياسية فجعلنا شرف الدولة فى المداومة على زيادة قوتها ، دون مبالاة بالوسائل ، فأغلب الظن أن حكمًا كهذا سيبدو للناس حذلقة وفيهقة مدرسية .

*

المادة الثانية : «إن أى دولة مستقلة (صغيرة كانت أو كبيرة) لا يجوز أن تملكها دولة أخرى ، بطريق الميراث أو التبادل أو الشراء أو الهبة» .

فليست الدولة متاعًا (كرقعة الأرض التى اتخذتها لها وطنًا) ، وإنما هى جماعة إنسانية لا يحل لأحد سواها أن يفرض سلطانه عليها أو أن يتصرف فى شئونها . فإن الدولة كجذع شجرة لها أصولها الخاصة ، وإدماجها فى دولة أخرى كما لو كانت نباتًا يطعم به نبات آخر ، معناه تجريدها من وجودها باعتبارها شخصًا معنويًا . وجعل ذلك الشخص المعنوى شيئًا من الأشياء نقض لفكرة التعاقد الأصلى التى لا يمكن بدونها تصور أى حق على شعب[1] . ولا يجهل أحد مقدار ما تعرضت له أوربا من أخطار ، حتى زماننا هذا ، بسبب وهم عن هذا الضرب من الحيازة قد

(١) ليست المملكة الوراثية بالدولة التى تستطيع دولة أخرى ان ترث الملك فيها . ولكنها الدولة التى يمكن أن ينتقل حق الحكم فيها إلى شخص مادى آخر . وفى هذه الحالة تكتسب الدولة ملكًا . ولكن هذا الملك بهذه الصفة – اى بصفته شخصًا يملك دولة أخرى من قبل – لا يكون مالكًا للدولة .

شاع عند أهلها ولم يخطر قط على بال أحد من أهل البلاد الأخرى فى العالم ، فسول لهم ذلك الوهم أن الدول نفسها يباح لها أن تتزاوج فيما بينها : وإنها لحيلة جديدة تصطنعها الدول لتصل - عن طريق المصاهرة بين العائلات ودون أن تكلف نفسها عناء - إلى السيادة على غيرها وتوسيع رقعة متلكاتها !

ومن هذا القبيل أيضًا ما تعمد إليه بعض الدول من تأجير جيوشها لدولة أخرى لمقاتلة عدو ليس عدواً للطرفين : فإن من يفعل هذا يستعمل «الأشخاص» وكأنهم «أشياء» يسخرها فيما يشاء .

*

المادة الثالثة : «يجب أن تلغى الجيوش الدائمة إلغاء تامًا على مر الزمان».

ذلك لأن هذه الجيوش التى تبدو على الدوام متأهبة للقتال تهدد الدول الأخرى بالحرب تهديدًا دائمًا ، كما تحفزها إلى التسابق فى زيادة قواتها المسلحة زيادة لا تقف عند حد . ولما كانت النفقات التى تخصص لذلك من شأنها آخر الأمر أن تجعل السلام أشد وطأة من الحرب القصيرة، فإن الجيوش نفسها تصبح سببًا لحروب عدوانية ، القصد منها التخفف من تلك الأعباء . أضف إلى هذا أن استئجار الناس لكى يقاتلوا أو يقتلوا معناه فيما يبدو أننا نعاملهم معاملة الآلات المحضة أو الأدوات فى يد غيرهم (الدولة) : وهو أمر لا يتفق مع حقوق الإنسانية فى أشخاصنا . وليس الأمر كذلك بالنسبة للتدريبات العسكرية التى يقوم بها المواطنون متطوعين من حين إلى حين ، ليكفلوا سلامتهم وسلامة وطنهم

من عدوان الأجنبى . أما ما تعمد إليه بعض الدول من اكتناز المال ، فقد يكون له من الأثر ما للجيوش الدائمة : لأنه قد يدفع الدول الأخرى التى ترى فيه تهديداً بالحرب إلى المبادأة بالعدوان الوقائى . والواقع أن قوة المال من بين تلك القوى الثلاث (قوة الجيوش وقوة المصاهرات وقوة المال) خليقة - إذا لم يحل دون تقدير خطرها حائل - بأن تكون أوكد وأقوى أداة للحرب .

*

المادة الرابعة : «يجب ألا تعقد قروض (ديون) وطنية من أجل المنازعات الخارجية للدولة» .

إذا لجأت الدولة ، تحقيقاً لمصلحة الاقتصاد الوطنى ، إلى طلب معونة من الخارج أو من الداخل (لتحسين الطرق أو إنشاء المستعمرات الجديدة أو تخزين المحاصيل استعداداً للسنين العجاف) كانت وسيلتها هذه لتدبير المال وسيلة لا شبهة فيها ولا غبار عليها . غير أن نظاماً للتعامل يقوم على عقد قروض (ديون) تتضخم تضخماً لا يقف عند حد ، وإن كانت مع ذلك محوطة بالضمانات الكافية للوفاء بها وفاء معجلاً (لأن الدائنين لا يطالبون بها جميعاً فى وقت واحد) - مثل هذا النظام الذى هو ابتكار عصرى بارع من ابتكارات شعب مولع بالتجارة ، باعتباره ذريعة لتدخل بعض الدول فى شئون بعضها الآخر ، يعد قوة مالية خطيرة وكنزاً مدخراً لإشعال الحرب ، يربو على جملة ما تملكه الدول الأخرى مجتمعة، ولا سبيل إلى استنفاده إلا بعجز مرتقب فى الضرائب (وإن

كان من الميسور تأجيل ظهور هذا العجز زمنًا طويلاً بتنشيط حركة التجارة بما لها من تأثير على الصناعة والربح) .

هذه السهولة فى إضرام نيران الحرب ، إلى جانب ميل أصحاب السلطان إليها ميلاً يبدو متأصلاً فى الفطرة الإنسانية ، هى العقبة الكؤود التى تحول دون السلام الدائم . فينبغى لإزالة هذه العقبة وضع مادة تمهيدية لذلك السلام ، ولا سيما أن إفلاس الدولة آخر الأمر إفلاسا محققًا يجر إلى هذا المصير دولاً أخرى لا جريرة لها : وهذا أمر يلحق بهاتيك الدول غبنًا عامًا . وإذن فلا أقل من أن يكون لدول أخرى الحق فى أن تتحالف على دولة كهذه للوقوف فى وجه مطامعها .

*

المادة الخامسة : «لا يجوز لأى دولة أن تتدخل بالقوة فى نظام دولة أخرى أو فى طريقة الحكم فيها» .

نتساءل ما الذى يمكن أن يبرر هذا التدخل ؟ ربما كان المبرر ما يظهر من مساوىء الدولة أمام رعايا دولة أخرى . ولكن هذه المساوىء قد تنتفع بها الدولة الأخرى ، إذ تكون لها نذيرًا بما يجره الفجور على شعب من وبال وأهوال . على أنه يمكن أن يقال بوجه عام إن المثل السىء المعطى من شخص حر التصرف لشخص آخر ، من حيث هو «منكر مقبول» Scandalum acceptum ليس غبنا لذلك الشخص .

والأمر بخلاف ذلك إذا ما حدثت فى دولة منازعات داخلية أدت إلى انقسامها شطرين كل منهما يمثل لذاته دولة خاصة تدعى أحقيتها فى

السيادة على الكل : فإن بذل المعونة لإحداهما من دولة أجنبية لا يعتبر تدخلاً من هذه فى نظام تلك (نظراً لوقوع الشقاق والفوضى هنالك) . وما لم يتوصل إلى فض هذا النزاع الداخلى ، فإن تدخل الدول الأجنبية فى شئون شعب لا يكافح إلا الفساد الداخلى فيه ، دون أن يلقى توجيهات شعب آخر ، يكون افتئاتًا على حقوق ذلك الشعب ، وتبجحًا فى اقتراف المنكر ، وزعزعة لاستقلال الدول جميعًا .

*

المادة السادسة : «لا يحق لأي دولة فى حرب مع أخرى أن تستبيح لنفسها مع تلك الدولة القيام بأعمال عدائية - كالاغتيال ، والتسميم ، وخرق شروط التسليم ، والتحريض على الخيانة - من شأنها ، عند عودة السلم ، فقدان الثقة بين الدولتين» .

هذه شناعات وأعمال منكرات ؛ ولابد ، حتى فى أثناء الحرب ، من الإبقاء على شيء من الثقة فى شعور العدو ، وإلا استحال الاتفاق على أى سلام ، وانقلب القتال فأضحى حرب إبادة وإفناء bellum internecinum : مع أن الحرب ما هى إلا وسيلة تعسة يلجأ إليها المرء مضطراً ، لإقرار حقه بالقوة ، وهو فى طور الفطرة (حيث لا وجود لمحاكم تفصل فى الأمور بقوة القانون) ؛ وفى هذا الطور لا يقال على أحد الطرفين إنه جائر (لأن مثل هذا الوصف يفترض صدور حكم قضائى من قبل) بل إن «نتيجة» المعركة هى التى تفصل فى الأمر وهى أيضًا التى

تقرر فى أى جانب يوجد الحق . على أن قيام «حرب تأديبية» bellum punitionum بين الدول أمر بعيد عن التصور : فليست العلاقة بين الدول علاقة تابع بمتبوع . ويترتب على هذا أن حرب الإبادة التى تفضى إلى هلاك الطرفين كليهما ، وإلى القضاء فى الوقت نفسه على كل حق وشرع ، لا تدع للسلام الدائم مكانًا واستقرارًا إلا فى قبر واسع يضم الجنس البشرى . وإذن فمثل هذه الحرب يجب تحريمها على الإطلاق ، كما يجب تحريم استخدام الوسائل المؤدية إليها . وما من شك فى أن الوسائل التى ذكرناها آنفًا تؤدى إلى هذه الحرب حتمًا : لأن هذه الأفاعيل الشنعاء ، التى هى فى ذاتها منكرة لو لجأنا إليها مرة ، لا تنتهى بإنتهاء الحرب ، بل تجاوزها إلى حالة السلم ، فتقضى على القصد die Absicht منها قضاءً تامًا : مثال ذلك استخدام الجواسيس ، فإنه أمر تستغل فيه وضاعة العدو (وهى وضاعة لا سبيل إلى استئصالها أبدًا) .

*

ومع أن القوانين المذكورة فيما تقدم ليست من وجهة النظر الموضوعية (أى فى نظر أولى الأمر) سوى «قوانين محرِّمة» Leges prohibitivae إلا أن هنالك أيضًا بعض «قوانين آمرة» Leges strictae هى نافذة فور صدورها دون اعتبار للظروف ، وقاضية بإبطال ما اتخذ من إجراء إبطالاً مباشرًا (كما فى المواد الأولى والخامسة والسادسة) ؛ فى حين أن هنالك قوانين أخرى (كما فى المواد الثانية والثالثة والرابعة) تكون من وجهة النظر الذاتية مرنة واسعة ، دون أن تخرج عن قاعدة الحق والشرع ؛

بمعنى أن تنفيذها رهن بالظروف ، قابل لبعض التأجيل ، مع بقاء الغرض ، وبشرط ألا يمتد موعد التنفيذ إلى أجل غير مسمى ؛ مثال ذلك تأجيل موعد رد الحرية التى اغتصبت من بعض الشعوب على نحو من الأنحاء المذكورة فى المادة الثانية ، تأجيلاً إلى ما لا نهاية (على نحو ما جرت به عادة الإمبراطور «أوغسطس» فيما كان يبذل من وعود لا يجىء وقت الوفاء بها أبدًا) . وإذن فالأمر المباح ليس هو عدم رد الحرية ، وإنما المباح هو تأجيل ردها فقط ، اجتنابًا للعجلة والشطط ، وخشية صدور العمل خلافًا للقصد المنشود .

والتحريم هنا إنما يتعلق بكيفية الاكتساب» التى يجب استبعادها فى المستقبل ، ولا يتعلق مطلقًا بحالة «الحيازة» (Besitzstand) التى وإن لم تكن لها الصفة المشروعة المطلوبة إلا أنها مع ذلك كانت فى وقتها (أى فى وقت وضع اليد المزعوم) معتبرة مباحة عند الدول جميعًا وفقًا للرأى العام فى ذلك الحين[1] .

---

(١) ينازع الباحثون - وهم على حق - فى أن يكون هناك فيما عدا الأوامر والنواهى «قوانين مبيحة» من قوانين العقل الخالص : لأن القوانين تنطوى عمومًا على مبدأ ضرورة موضوعية عملية ، فى حين أن الإباحة إنما تدل على إمكان إتيان الأفعال . وبناء على هذا يكون «القانون المبيح» منطويًا على إلزام بفعل شىء يستطيع كل واحد الا يكون ملزمًا بفعله : وفى هذا تناقض متى أخذ موضوع القانون على معنى واحد بالاعتبارين . غير أن التحريم فى القانون المبيح الذى نحن بصدده لا يتعلق بكيفية [illegible]ـاب حق فى المستقبل (عن طريق الوراثة مثلاً) ، فى حين أن الإعفاء من ذلك التحر[illegible] ، أى الإباحة ، يختص بحالة الحيازة الفعلية . لكن هذه الحيازة ، وإن تكن=

= غير شرعـية ، فى الانتقال من حال الفطرة إلى حـال المدنية . يمكن أن تظل نافذة باعتبارها «حيازة بحسن نية» وفقًـا لقانون مبيح من قوانين الشرع الطبيعى ؛ ومع ذلك فالحيازة المظنونة ، بمجرد اعتبارها كذلك ، ممنوعة في حال الفطرة . وكذلك لآمر فى حال المدنية التى تعـقبها (بعد تمام الانتقـال) بالنسبة لكيفية الاكـتساب ، بمعنى أن حق الحيازة الدائمـة لا يكون له وجود إذا حدث إكتساب مظنون من هذا القـبيل فى حال المدنية ، لأن الاكـتسـاب فى هذه الحالة متى تبـينت لامشـروعيتـه وجب بطلانه توا باعتباره خرقًا للحق .

ما قصـدت هنا إلا أن أوجه التفات فقهـاء الشرائع الطبيعيـة إلى فكرة «القانون المبيح» التى تطرأ عفواً ومن نفـسها لكل عقل منظم ، ولا سيـما أنها شائعة الاستـعمال فى الشرائع المدنية (الوضعية) لكن مع فارق ، وهو أن القـانون المحرّم يبدو فيها وحده ، فى حين أن الإباحة لا تدرج فيهـا (كما كان ينبغى أن تدرج) كشـرط مقيد بل تلحق بالاستـثناءات ، فيـقال هناك : هذا أو ذاك ممنوع ، مـا عدا رقم ١ ورقم ٢ ورقم ٣ وهلم جرا ، وعلى هذا النحـو تضاف الاستـثناءات إلى القانون ، لا وفقًـا لمبدأ من المبادىء بل بالمصادفة وعلى حسب الأحوال . لأنه لو لم يكن الأمر كذلك لأدرجت الشروط «فى صيغة القانون المحرم» الذى كان يصير حينئذ قانونًا مبيحًا . ولهذا فإن مما يؤسف له أن نجـد المسـألة الدقـيـقـة - التى طرحـهـا فى المسـابقـة الكونت «فـون فنديشجريتس» ذلك الرجل الألمعى الأريب ، والتى بسط فيـها هذه النقطة الأخيرة - قد تركت دون أن يلتمس لهـا حل . وما لم يصل القانونيون إلى إمكان صيـغة كهذه (شبيـهة بصيغـة العلوم الرياضية) فلن يكون لديهم مـحك صحيح يتبـينون به إذا كان تشريع ما متـسقًا مع نفسه ، وإذا كان «القـانون الثابت» المسمى Jus certum سيظل أمنية طيبة فحسب . ما لم يتم لهم ذلك فلن يكون لديهم سوى قوانين عامة لا قوانين شاملة ، وهو - فيما يبدو - ما تتطلبه فكرة القانون نفسها .

القسم الثانى

المواد النهائية

لتحقيق سلام دائم بين الدول

إن حالة السلام بين أناس يعيشون جنبًا إلى جنب ليست حالة فطرية : إذ أن الحالة الفطرية أدنى إلى أن تكون حالة حرب . وهى وإن لم تكن دائمًا حربًا معلنة ، إلا أنها على الأقل منطوية على تهديد دائم بالعدوان . وإذن فينبغى «إقرار» حالة السلام : ذلك أن الكف عن الحرب ليس بضمان للسلام ، وإذا لم يحصل جار من جاره على هذا الضمان (وهو ما لا يتيسر وقوعه إلا فى وضع قانونى) فمن الجائز أن يعامل ذلك الجار معاملة من بينه وبينه عداوة[1] .

(١) يذهب أكثر الباحثين إلى أنه لا يجوز أن يعامل إنسان معاملة العدو إلا إذا كان معتديًا على غيره بالفعل . وهذا صحيح كل الصحة إذا عاش المعتدى والمعتدى عليه فى حالة قانونية مدنية : لأنه متى وجد أحدهما فى هذه الحالة أعطى للآخر الأمان المطلوب بواسطة السلطة التى يخضع لها الطرفان - ولكن الإنسان (أو الشعب) الذى يعيش فى حالة الفطرة يسلبنى هذا الأمان ، ويلحق بى غبنًا لمجرد وجوده إلى جانبى ولو لم يفعل شيئًا، وذلك نتيجة لهذه الحالة نفسها وللفوضى التى تجعلنى دائمًا تحت =

= تهديده . فأستطيع حينئذ إما أن أحمله على الانضمام معى إلى هيئة قانونية وإما على الفرار من جيرتى . - وإذن فها هى ذى المسلمة التى تصلح أساسًا للمواد التالية جميعًا : يجب على جميع الناس الذين يمكن أن يتأثر بعضهم ببعض أن ينتموا إلى دستور مدنى ما .

لكن كل دستور قانونى قوامه ، من حيث الأشخاص الذين يخضعون له ، على :

أ - «القانون المدنى» Jus civitatis الذى يكون للناس فى شعب ما .

ب - «قانون الشعوب» Jus gentium الذى ينظم علاقات الدول بعضها مع بعض.

جـ - «القانون العالمى» Jus cosmopoliticum من حيث اعتبارنا الناس والحكومات، فى علاقاتهم الخارجية وفى تأثير بعضهم فى بعض ، وكأنهم مواطنون لمدينة إنسانية شاملة .

وليس هذا التقسيم تعسفيًا وإنما هو ضرورى لفكرة السلام الدائم : لأنه لو أن واحدا من الأشخاص الذين تربطهم بغيرهم علاقة تأثير مادى ، وجد فى حالة الفطرة فإن حالة الحرب تتولد ضرورة من تلك الحالة نفسها ، وهى حالة إنما نسعى هنا إلى التخلص منها .

المادة النهائية الأولى

لتحقيق السلام الدائم

«يجب أن يكون دستور المدينة فى كل دولة دستوراً جمهوريًا»

إن الدستور الوحيد المستمد من فكرة العقد الأصلى التى يجب أن يقوم عليها كل تشريع قانونى لشعب من الشعوب هو الدستور الجمهورى[1] ؛ وذلك لأنه قائم :

(١) ليس بصحيح ما جرت به العادة من تعريف «الحرية القانونية» (وبالتالى الخارجية) بأنها «استطاعة المرء أن يفعل ما يشاء بشرط عدم الإضرار بأحد» : لأنه ما معنى الاستطاعة هنا ؟ إمكان فعل من حيث أنه لا يضر بأحد . وإذن فتعريف هذه الاستطاعة يؤول إلى ما يلى : «الحرية هى إمكان أفعال ليس فيها إضرار بأحد . وبعبارة أخرى المرء . مهما يفعل ، لا يضر بأحد حين لا يضر بأحد» . وهذا تحصيل حاصل ولا شك : - والأولى تعريف الحرية الخارجية (القانونية) بأنها استطاعتى ألا اخضع لأى قانون خارجى إلا القوانين التى استطعت الموافقة عليها . وكذلك «المساواة» الخارجية (القانونية) فى دولة عبارة عما بين المواطنين من علاقة تقضى بأن أحداً لا يجوز له قانونًا أن يقهر آخر على شىء إذا لم يخضع فى الوقت عينه للقانون الذى يقضى بجواز أن يقهره الآخر أيضًا على النحو عينه . ولما كان =

١ - على مبدأ الحرية الذى يعتنقه أعضاء جماعة ما (من حيث هم أفراد).

= مبدأ الخضوع القانونى منطويًا من قبل فى فكرة الدستور السياسى على العموم فلا حاجة إلى تعريفه . - وهذه الحقوق المفطوره الملازمة ، بالضرورة لطبيعة الإنسانية والتى يمتنع إبطالها أبدًا ، يرتفع قدرها ويتألق سناها حين تخطر فى بالنا موجودات أعلى فنفكر فى العلاقات القانونية التى بين الناس أنفسهم وبين هذه الموجودات ، أو حين نتبع المبادىء عينها فنتمثل الإنسان مواطنًا لعالم مجاوز المحسوسات . فالواقع ، فيما يختص بحريتى ، أن القوانين الإلهية التى لا أستطيع أن اعرفها إلا بعقلى ليست ملمزمة لى إلا من حيث أنى استطعت أن أوافق عليها (لأننى لا أتمثل أولا فكرة الإرادة الإلهية إلا بقانون قد فرضه عقلى على حريتى) . أما عن المساواة - حين أفترض موجودًا هو بعد الله أعلى الموجودات فى العالم («إيون» أكبر وهو عند «الغنوصيين» روح صدرت عن العقل الخالد) فلا وجه هناك يبرر أن يقع على وحدى واجب الطاعة ويقع له هو واجب الأمر . مادمت أؤدى فى وظيفتى واجبى كما يؤدى ذلك «الإيون» واجبه فى وظيفته . والذى يجعل مبدأ المساواة (كالحال فى مبدأ الحرية) غير منطبق على علاقتنا بالله ، هو أن ذلك الموجود هو الوحيد الذى انعدمت فيه فكرة الواجب .

غير أنه يعنينا فيما يتعلق بحق المساواة لدى جميع المواطنين ، كمخاطبين ، أن نعرف حين تثار مسألة إمكان التسليم بالنبل الوراثى ، إذا كان المنصب الذى يميز شخصًا على غيره يجب أن يسبق الكفاءة ، أو أن الكفاءة لها الصدارة عليه . - وواضح انه إذا كان المنصب يلحق شرف المحتد . فمن المشكوك فيه جدًا أن الكفاءة (بمعنى المقدرة والإخلاص فى القيام بأداء الوظائف) تلزم عنه . ويترتب على هذا أن الأمر هنا أشبه بأن يمنح المنصب لمن هو ذو حظوة دون أن يكون كفؤًا (كالإدارة والقيادة =

٢ - على مبادىء «تبعية» الجميع لتشريع واحد مشترك (من حيث هم مخاطبون بهذا التشريع) .

٣ - على «المساواة» بين هؤلاء المخاطبين (باعتبارهم مواطنين) . وإذن فهذا الدستور فى ذاته ، من حيث الحق ، هو الأصل الذى تبنى عليه جميع أنواع الدساتير فى المدينة . بقى علينا أن نعرف إذا كان هو وحده الدستور الذى يستطيع أن يؤدى إلى سلام دائم .

إن الدستور الجمهورى ، فضلاً عن صفاء مصدره ، من حيث أنه مستمد من المنبع الخالص الذى تنبع منه فكرة الحق ، يمتاز بأنه يرينا فى الأفق البعيد ، النتيجة التى ترنو إليها أبصارنا ، أعنى السلام الدائم . وإليك تعليل ذلك : إذا كان القرار بأن تقع الحرب أو ألا تقع لا يمكن إتخاذه إلا برضاء المواطنين - وهو أمر لا مناص منه فى دستور جمهورى - فمن الطبيعى جداً أنه مادام المطلوب منهم أن يحكموا على أنفسهم بمعاناة شرور الحرب وكوارثها ، فهم مضطرون إلى أن يترددوا فى الأمر وإلى أن يطيلوا التفكير فيه ، قبل أن يقدموا على لعبة خطيرة كهذه : إذ يلزمهم

= مثلاً) : وهذا ما لا تقبله إرادة الشعب أبداً فى تعاقد أصيل (هو مع ذلك مبدأ جميع الشرائع) : فالواقع أن من يحمل لقب النبيل لا يكون لمجرد حمله لهذا اللقب رجلاً نبيلاً . - أما نبالة الوظيفة (كما يمكن ان يسمى منصب القضاء العالى الذى لا يكتسب إلا بالكفاءة) فالمنصب ، كشىء مملوك . لا يلحق بالشخص بل بالوظيفة ؛ وإذن بالمساواة لا تضار بهذا ، لأن الشخص حين يقف عن أداء وظيفته يعتزل منصبه فى الوقت نفسه ويندمج فى عامة الشعب .

أن يخوضوا هم أنفسهم غمار الحـرب وأن يشاركوا بأموالهم فى نفقاتها ، وأن يتكلفوا العناء فى تعمير مـا خلفته وراءها من خراب ودمار : وعليهم بعد هذا كله أن يعقـدوا قرضًا وطنيًا يجعل السـلام نفسه عبئًـا ثقيلا ولن يتيسـر الوفاء به أبدًا ، لأن الحروب متجددة دائمًـا . فى حين أن الدستور الذى لا يكون الفرد فيه مواطنًا ، وبالتالى الدسـتور غير الجمهورى ، إنما تقرر الحـرب فيـه بأقل قسط من التـدبر والتفكير : لأن ولـى الأمر ليس بعضو فى الدولة ، بل هو مالكها ، ولأنه لا يخشى إن وقعت الحرب أن تؤثر فى مائدته أو فى قنصه أو فى دور لهـوه أو فى حفلات بلاطه إلخ ؛ فهـو يستطيع إذن أن يقـرر الحرب لأوهى الأسبـاب ، كما لو كـان يقرر رحلة للهو ، ولا يبالى أن يترك مهمـة تبريرها للدبلوماسيين من رجاله ، وهم دائمًا على استعداد لذلك .

*

لكى نتـجنب الخلط الشـائع بين الدسـتور الجـمـهـورى والدسـتـور الديمقراطى ، يجمل بنا أن ندلى بالملاحظات التالية :

يمكن أن ينقسم نظام الدولة ، إما بحسب إخـتلاف الأشخاص الذين يتولون السلطة العليـا ، وإما وفقًا للـطريقة التى يجرى عليهـا الحاكم فى حكم الشـعب ، أيا كـان هذا الحاكم . والنظام الأول يـسمى على وجـه التدقـيق بنظام السيـادة ، وهو على ضروب ثلاثة فـقط : فإمـا أن يتولى السلطة العليا شخص واحد ، أو كثيرون متضامنين ، أو المواطنون جميعا

(أوتوقراطية ، وارستقراطية وديموقراطية : سلطة الأمير ، وسلطة النبلاء ، وسلطة الشعب) . أما النظام الثانى فهو نظام الحكم ويتعلق بالطريقة التى تتبعها الحكـومة فى استعمال سلطتها المطلقـة . وتلك الطريقة قائمة على الدستور المستمد من الإرادة العامة التى تجعل جمعًا من الناس شعبًا . ومن هذا الوجه تكون الدولة جـمهورية أو استـبدادية ؛ فالحكم الجمـهورى هو المبـدأ السيـاسى الذى يسلم بفـصل السلطة التنفـيذية (أى الحكومـة) عن السلطة التشريعية . وأما الحكم «الاستبدادى» فهو الحكومة التى يتولى فيها رئيس الدولة بمحض إرادته تنفيـذ القوانين التى شرعها بنفســه ؛ فهو إذن حكم تقوم فيــه الإرادة الخاصة (أى إرادة الحاكم) مقـام الإرادة العامة (أى إرادة الشعب) . و «الديمقـراطية» من بين صور الحكم الثـلاث التى أشرنا إليها فيما تقدم ، هى بمعناها الدقـيق ، استبدادية بالضرورة : لأنها تقيم سلطة تنفيذية بمقتضاها يبـدى الجميع رأيهم فى شخص واحد ؛ بل وضد شـخص واحد (لأنه يخـتلف معـهم فى الرأى) فـهنا إذن لا تكون إرادة الجميع ممثلة لإرادة الجميع حـقًا : وهذا مما يجعل الإرادة العامة فى تناقض مع نفسها ومع الحرية .

والواقع أن أى صورة من صـور الحكم غيـر تمثيليـة لا تكون صورة بالمعني الدقـيق : لأن شخصـًا واحدًا لا يمكن أن يكون مـشرعـًا ومنفذًا لإرادته فى آن واحد (كما أنه لا يجـوز فى القياس المنطقى أن تكون الكلية فى المقدمـة الكبرى هى فى الوقت نفســه إدراجًا للجزئيـة تحت الكلية فى المقدمة الصغرى) .

على أنه وإن كانت الصورتان السياسيتان الأخريان يعيبهما دائما أنهما تمهدان السبيل إلى هذا الضرب من ضروب الحكم ، إلا أنه فى إمكانهما مع ذلك أن تقبلا ضربا من الحكم مطابقًا لروح النظام الذى يتحقق فيه تمثيل الأمة ، على نحو ما كان فردريك الثانى يصرح بأنه ليس إلا الخادم الأعلى للدولة[1] فى حين أن الديمقراطية تجعل هذا الضرب من الحكم مستحيلاً ، لأن كل واحد فيها يريد أن يكون سيدًا .

نستطيع إذن أن نقرر أنه كلما قل عدد الأشخاص المتولين للسلطة السياسية (عدد الحكام) ، وكلما عظم تمثيلهم ، اقترب النظام السياسى من النظام الجمهورى ، وأصبح هناك أمل فى أن يسمو إليه أخيرًا بإصلاحات متتابعة . فلهذا السبب كان الوصول إلى ذلك النظام التشريعيى ، وهو وحده التشريع الكامل ، أصعب فى «الأرستقراطية» : منه فى «الملكية» ؛ أما فى الديمقراطية فلا سبيل إلى بلوغه إلا بثورة طاغية . ولكن لا جدال

(١) كثيرًا ما وجه اللوم الشديد إلى ما يعمد إليه الناس من تملق الملوك ، فيخلعون عليهم ألقاب الفخامة والرفعة ، مما يملؤهم زهواً وصلفًا ولكن لا محل لمثل هذا اللوم . فإن هذه الأوصاف التى يوصف بها الملوك ليس من شأنها أن تملأهم كبرًا . بل إنها خليقة إن تبث فى قلوبهم التواضع والخشوع إن كانوا من أهل الفطنة والذكاء (والمفروض أنهم من أهل ذلك) ؛ وحسبهم أن يشعروا بأنهم مكلفون بأداء رسالة ينوء بحملها إنسان ، وهى أن يدبروا ما هو عند الله أقدس شىء على الأرض ، أى حقوق الإنسان – حسبهم هذا لكى تستشعر نفوسهم الخشية من أن يكونوا قد مسّوا، بوجه من الوجوه ، ما لا تغفل عنه عين الله .

فى أن طريقة الحكم بالنسبة للشعب ، أهم بكثير من نظام الدولة الصورى (وإن يكن التفاوت فى اتفاق هذا النظام مع الغرض الذى بينته أمراً لا يستهان به)[1] ولكى يكون نظام الحكم مطابقًا لفكرة الحق ، ينبغى أن يكون تمثيليًا ، لأن هذا النظام وحده هو الذى يتيسر أن تقوم فى ظله حكومة جمهورية ، وبدونه تكون كل حكومة ، مهما يكن نوع دستورها ، حكومة تعسفية واستبدادية . وما من جمهورية من الجمهوريات القديمة المزعومة قد عرفت هذا النظام الجمهورى الصحيح ، ولهذا كان حتمًا أن تنتهى إلى حكم استبدادى ، وإن يكن تحمّل الاستبداد أيسر حين يكون المستبد شخصًا واحداً .

(١) يفاخر «ماليه دوبان» . بكلامه المبهرج الذى لا معنى له ، بأنه قد استطاع بعد تجربة طويلة أن يقتنع بصحة قول «بوب» المعروف : «دع الحمقى يتنازعون فى أمر الحكومة المثلى ؛ أفضل الحكومات أحسنها إدارة» . إذا كان معنى هذا أن الدولة التى تدبر أمورها أفضل تدبير هى أفضل الحكومات تدبيراً ، فكأنه على حد تعبير «سويفت» ، قد أجهد نفسه فى كسر بندقة فوجد داخلها دودة : ولكن إذا كان معناه أن الدولة المدبرة أحسن تدبير هى أيضًا أحسن أنواع الحكومات . أى أحسن نظام سياسى ، فهذا خطأ على الإطلاق ، لأن الأمثلة على الحكومات الصالحة لا تدل على فضلها من حيث نوعها : فمن ذا الذى حكم حكمًا أصلح من حكم «تيتوس» و «مارك أوريل» ؟ ومع ذلك فقد كان «دميتيان» خليفة الأول ، و «كومود» خليفة الثانى ، وهو أمر ما كان يحدث فى نظام سياسى صالح ، لأن عجزهما عن النهوض بأعباء منصبهما كان يتبين للناس توًا ، وكانت سلطة الحاكم تكفى لإبعادهما .

المادة النهائية الثانية

لتحقيق السلام الدائم

«ينبغى أن يقوم قانون الشعوب على أساس نظام إتحادى بين دول حرة» .

إن شأن الشعوب ، حين تصير دولاً ، كشأن الأفراد : فى حال الفطرة (أى الخلو من كل قانون خارجى) يعتدى بعضها على بعض بحكم الجوار ؛ ولابد لكل شعب ، ليضمن أمنه وسلامته ، أن يطلب إلى الآخر أن يشاركه فى نظام شبيه بالدستور المدنى الذى يرى فيه كل واحد ضماناً لحقوقه : هذا النظام بمثابة «حلف شعوب» ؛ لكنه لن يكون دولة واحدة . لأنه لو تم ذلك لانطوت الفكرة على تناقض : إذ أن كل دولة تفترض وجود علاقة بين حاكم (أى المشرع) ومحكوم (أى الشعوب) ؛ فلو انضوت شعوب عديدة تحت لواء دولة واحدة لأصبحت شعباً واحداً ؛ وهذا مخالف للافتراض : إذ أنه يلزمنا هنا ألا نغفل حقوق «الشعوب» فى علاقاتها بعضها مع بعض ، من حيث أنها تضم عدداً من الدول المختلفة ولا تندمج فى دولة واحدة بعينها .

إذا كنا ننظر إلى ما يبديه المتوحشون من تعلقهم بالحرية التى لا يضبطها قانون ، والتى هى عبارة عن التقاتل تقاتلاً مستمراً ، وتفضيلهم تلك الحرية الخرقاء على الحرية الرشيدة - إذا كنا ننظر إلى ذلك بإزدراء شديد ، ونعده همجية ونقصًا فى المدنية وإنحطاطًا بالإنسان إلى حضيض البهيمية ، أفما كان أخلق بالشعوب المتمدنة التى يؤلف كل منها دولة منظمة أن تبادر بالخروج من حالة مزرية كهذه ؟

ولكن الواقع غير ذلك : فكل «دولة» تجعل مناط عظمتها (ومن التناقض وصف الشعب بالعظمة) فى عدم الإذعان لأى إلزام خارجى قانونى : وولى الأمر أو الحاكم يرى مجده وفخره فى المقدرة على التصرف فى حياة آلاف من الناس ، يسوقهم إلى التضحية بأنفسهم - دون أن يخشى هو على نفسه خطراً - ذوداً عن قضية لا شأن لهم بها[1]. وكل ما بين متوحشى أمريكا ومتوحشى أوربا من فرق هو أن أولئك قد التهموا من قبل قطعانًا كثيرة من أعدائهم بينما هؤلاء يعرفون كيف يستغلون أعدائهم المغلوبين على أمرهم ، ويؤثرون أن يفيدوا منهم للاستكثار من تابعيهم ، ومضاعفة الأدوات اللازمة لفتوحات أوسع نطاقًا وأبعد مدى .

عندما نفكر فى لؤم الطبيعة الإنسانية الذى يتكشف عاريًا فى

(١) تلطف امبراطور يونانى ، فدعا أميراً بلغاريًا إلى منازلته منازلة شخصية ، حسمًا لخلاف شجر بينهما وحقنا لدماء رعاياهما فكان جواب الأمير : إن الحداد الذى لديه كلبتان لا يدخل يده فى الكور ليتناول الحديد المحمى» !

العلاقات الحرة بين الشعوب (فى حين أنه فى حالة التمدن يحجبه تدخل الحكومة) نجد ما يدعونا إلى الدهشة من أن كلمة «الحق» لم تستبعد من سياسة الحرب كل الاستبعاد ، باعتبارها تعبيراً فيه حذلقة ، وأنه لم توجد بعدُ دولة تبلغ بها الجرأة أن تجاهر بهذا المذهب ؛ فقد جرى العرف حتى اليوم على أن يرجع السياسيون ، تبريراً لإعلان الحرب ، إلى فقهاء مثل «هوجو» و «جروتيوس»[1] و «بوفندورف»[2] و «فاتل»[3] وغيرهم من المواسين المستضعفين ، مع أن فقههم المصبوغ بصبغة فلسفية أو دبلوماسية لم يستطع ولا يستطيع أن يظفر بأدنى «قوة شرعية» (لأن الدول ، من حيث هى كذلك لا تخضع لإكراه خارجى جماعى) ، على أننا لم نشهد مثالاً واحداً على أن دولة من الدول قررت أن تتخلى عن مزاعمها ، اقتناعًا منها بحجج مستندة على آراء مثل هؤلاء العلماء الفطاحل . لكن ما تؤديه كل دولة لفكرة الحق من ضروب التكريم والتشريف ، ولو بالكلام، لا يخلو من دليل على أن فى الإنسان استعداداً أخلاقيًا - لا يزال قويًا على الرغم مما يعتريه من فتور فى هذا الزمان - يحفزه إلى التغلب يومًا ما على مبدأ الشر الكامن فى نفسه ، ولا يستطيع إلى إنكاره

(١) «جروتيوس» (١٥٨٣-١٦٤٥) فقيه ودبلوماسى هولندى ، مؤلف كتاب : «شريعة الحرب والسلم» - (المترجم) .

(٢) «بوفندورف» (١٦٣٢-١٦٩٤) فقيه ألمانى ، مؤلف كتاب «شريعة الطبيعة وشريعة الناس» - (المترجم) .

(٣) «فاتل» (١٧١٤-١٧٦٧) فقيه ألمانى ، مؤلف «رسالة فى شريعة الشعوب» - المترجم .

سبيلاً . ولو لم يكن الأمر كـذلك ما استطاعت الدول التى تبغى الحرب أن تتفـوه بكلمة «الحق» ، إلا على سـبيل السخـرية ، وعلى المعنى الذى أراده أمير من أمراء «الغال» القدامى[1] حين عرف الحق بأنه «امتياز وهبته الطبيعة للقوى ، به يقهر الضعيف على طاعته» .

وليس فى وسع الدول إذا أرادت أن تدافع عن حقها ، أن تعمد إلى التقاضى ، كما يفعل الناس أمـام المحاكم ، وإنما سبيلها الحرب . ولكن الحرب والنجـاح فى الحرب ، أى النصر ، لا يحسم بحـال من الأحوال مسألة الحق . وإذا صح أن «معـاهدة السلام» تضع حداً للحرب الراهنة ، فهى لا تضـع حداً لحالة الحـرب (التى يمكن دائمًا أن تنتـحل لها حـجة جديدة لا يستطيع أحد أن ينعتـها بالجور ، مادام كل واحد فى تلك الحالة هو الحكم فى قضيـته) . ومن جهة أخرى يخـتلف القانون الدولى المنظم للعلاقات بين أفراد يعـيشون غير مقيـدين بقانون ، من حيث أنه يوجب عليـهم «الخروج مـن ذلك الوضع» : لأن الدول تملك من قـبل دستـوراً تشريعيًا ، يجعلهـا بمنأى عن كل إكراه يقع عليها من الدول الأخرى التى تبتـغى أن تخضـعها ، تبـعًا لآرائهـا عن الحق ، لدستـور شرعى أوسع نطاقـاً. لكن العـقل فى عليـاء عرشـه ، والذى هو المصـدر الأعلى لكل تشريع أخـلاقى ، يستنكر إطلاقًـا أن تتخذ الحـرب سبـيلاً إلى الحق ،

---

(١) بلاد «الغال» إقليم قـديم من أوربا الغربية ، وقد كـان يشمل فرنسا وبلجـيكا وإيطاليا الشمالية – المترجم) .

ويجعل من حالة السلام واجبًا مباشرًا . ولما كان من المتعذر قيام هذه الحالة أو ضمانها بدون ميثاق بين الشعوب ، فقد تعين عقد حلف ذى طابع خاص يمكن أن نسميه «حلف السلام» : وهو يختلف عن «معاهدة السلام» ، لأن من شأنه أن يقضى إلى الأبد على الحروب جميعًا ، فى حين أن معاهدة السلام إنما هى إنهاء «لحرب واحدة» . ولن تكون غاية هذا الحلف كسب قوة لصالح دولة ما ، بل غايته المحافظة والضمان لحريتها وحرية غيرها من الدول المتحالفة ، دون أن تكون هنالك حاجة إلى الإذعان لقوانين عامة ولا لإكراه متبادل (كشأن الناس فى حالة الفطرة)- ويمكن التدليل على إمكان تحقيق هذه الفكرة، فكرة «النظام الاتحادى» الذى ينبغى أن يمتد شيئًا فشيئًا إلى الدول جميعًا ، فيؤدى بها إلى السلام الدائم ، الذى هو تحقيق تلك الفكرة ، أى خروجها إلى حيز الفعل . لأنه إذا شاء الحظ لشعب قوى مستنير أن ينتظم فى حكومة جمهورية (وهى الحكومة التى تنزع بطبيعتها إلى السلام الدائم) فسوف تكون هذه الجمهورية مركزًا للحلف الاتحادى : إذ تستطيع الدول الأخرى أن تنضم إليه ، ضمانًا لحريتها ، وفقًا لفكرة القانون الدولى ، وسوف يتسع نطاق هذا الحلف يومًا بعد يوم بفضل إقبال الدول على الانضمام إليه .

لو أن شعبًا قال «ينبغى ألا تقع بيننا حرب : لأننا نريد أن نجعل أنفسنا دولة ، أى ننصب علينا سلطة عليا تشريعية وتنفيذية وقضائية تتوخى السلام فى تسوية ما بيننا من منازعات» لكان هذا قولاً مفهومًا .

ولكن لو أن ذلك الشعب قال : «ينبغى ألا تكون حرب بينى وبين الدول الأخرى وإن كنت لا أعترف بأن سلطة تشريعية عليا تكفل لى حقى كما أكفل لها حقها» فلا يفهم حينئذ على أى أساس أريد أن أقيم الاطمئنان إلى حقى ، إن لم يكن ذلك على أساس هذا النظام الاتحادى الحر : وهو ملحق للميثاق الاجتماعى المدنى الذى لابد للعقل من أن يضيفه إلى فكرة القانون الدولى ، إذا أردنا أن يكون لهذا اللفظ معنى .

إن فكرة حق الشعوب إذا قصد بها حق الحرب لم يكن لها معنى على الإطلاق (إذ يكون المقصود حينئذ حق الفصل فيما هو عدل ، لا وفقًا لقوانين خارجية شاملة ومقيدة لحرية كل فرد ، بل وفقًا لقواعد خاصة أى باستعمال القوة والعنف) ، اللهم إلا إذا كنا نعنى بذلك أن من يسيرون على هذا النمط من التفكير يحسنون صنعًا إذا أفنى بعضهم بعضا والتمسوا السلام الخالد فى قبر فسيح يطوى وأياهم لجميع سوءات الحرب وأهوالها .

أما فى نظر العقل فالدول ، من حيث صلاتها المتبادلة ، لا سبيل لها لكى تخرج من حالة الحرب التى يحبسها فيها انعدام القوانين ، إلا أن تتخلى كالأفراد عن حريتها الهوجاء الجامحة وأن تذعن لإلزام القوانين العامة ، فتؤلف بذلك «جامعة أمم» تنمو على الدوام حتي تشمل آخر الأمر شعوب الأرض جميعًا . ولكن تصور الناس لحق الشعوب يحول دون سلوك هذا السبيل ولذلك ينكرون «بالغرض» ما هو صحيح

«بالوضع» ؛ فإن لم تكن الفكرة الوضعية لجمهورية جامعة ميسورة فليس يبقى (إذا أردنا ألا نضيع كل شيء) سوى الملحق السلبي لتحالف دائم تتسع رقعته على الدوام : إنه يستطيع أن يصرف الناس عن سبيل الحرب وأن يكبح جماح تلك الأهواء التى تنافى الإنسانية ؛ ولكن سيكون دائما مبعث مخاوفنا أن تنفصم عرى ذلك الحلف[1] .

(١) عندما تنتهى الحرب ويعقد السلام يجمل بالشعب أن يفرض على نفسه ، بعد يوم الشكران ، يوما للتوبة والغفران ، يسأل الله فيه - باسم الدولة - أن يعفو عما لا يزال الجنس البشرى يقترفه من إثم كبير ، برفضه الإذعان لدستور شرعى ينظم علاقات الشعوب بعضها ببعض ، وبإيثاره أن يسلك فى أنفه وشموخ سبيلاً وحشيا هى سبيل الحرب (مع أنها لا تحسم فى الأمر المطلوب ، وهو حق كل دولة) .

المادة النهائية الثالثة

لتحقيق السلام الدائم

«حق التنزيل الأجنبى ، من حيث التشريع العالمى ، مقصور على إكرام مثواه» .

لسنا هنا ، كما فى المواد السابقة ، بسبيل الحديث عن محبة الناس بل عن «الحق» . و «الإكرام» هنا معناه حق كل أجنبى فى ألا يعامل معاملة العدو من البلد الذى يحل فيه ، ما دام مسالمًا . ويجوز البلد أن يرفض إيواءه إذا لم يكن فى ذلك ما يضر بمصلحته . وليس للأجنبى أن يدعى لنفسه حق الإكرام باعتباره ضيفًا ، لأن ذلك يقتضى إتفاقات خاصة تبيح له الضيافة ، بل حقه مقصور على «حق الزيارة» وهو حق كل إنسان فى أن يجعل نفسه عضواً فى المجتمع ، بمقتضى مشاركته فى ملكية سطح الأرض التى نعيش عليها . ولما كان سطح الأرض دائريًا ، فقد استحال على الناس أن ينتشروا فى الأرض انتشاراً لا حد له ، وكان لابد من أن يلتقوا وأن يتحملوا مجاورة بعضهم لبعض ، إذ الأصل أن الأرض مشاع بينهم وليس لأحد منها أكثر من نصيب غيره . والمناطق غير المعمورة من

الأرض ، كالبحر والصحراء ، قد قسمت تلك الملكية المشتركة ، ولكن السفن و «الجمال» - سفن الصحراء - تتيح لبنى آدم أن يجوسوا خلال تلك المناطق التى لا مالك لها ، وتيسر لهم أن يتقاربوا ، وأن ينتفعوا فى التجارة بالحق الذى للجنس البشرى عامة ، وهو استغلال سطح الأرض . وإذن فما يعمد إليه بعض سكان الشواطىء البحرية من السطو على السفن الجارية فى البحار المجاورة أو استرقاق البحارة الناجين من الغرق ، وما يصنعه بعض سكان الصحراء من استباحة النهب بإزاء كل من يقترب من قبائلهم : هذه كلها أمور تتنافى مع الحق الطبيعى . لكن حق الإكرام ، أى حق النزول بأرض أجنبية ، لا يتجاوز الشروط التى تيسر «محاولة» عقد صلات تجارية مع الأهالى . وعلى هذا النحو يمكن أن ترتبط القارات النائية بصلات ودية تنتهى بأن تنظم تنظيمًا قانونيًا عامًا ؛ وبهذا يزداد اقتراب الجنس البشرى من التشريع العالمى الجامع .

ولو نظرنا الآن إلى المسلك غير الكريم الذى تسلكه دول أوروبا «المهذبة» ، والدول التجارية خاصة ، لاستولى علينا الفزع من هول المظالم التى ترتكبها تلك الدول فى «زيارتها» للبلاد وللشعوب الأجنبية (والزيارة عندها مرادفة للغزو والفتح) . فالذين اكتشفوا البلاد الأميريكية وبلاد الزنوج وجزر التوابل والكاب وما إليها قد اعتبروها بلادًا لا أصحاب لها ، لأنهم لم يقيموا لأهلها وزنًا . ولما دخل الأوربيون جزر الهند الشرقية والهندستان استقدموا إليها قوات أجنبية بدعوى إنشاء

مكاتب تجارية ، فضيقوا الخناق بهذه القوات على المواطنين ، وأضرموا نيران الحرب بين الدول المختلفة فى تلك البقعة الشاسعة من العالم ، ونشروا فيها الجوع والتمرد والخيانة وما إلى ذلك من شر وبلاء .

وقد خبرت الصين[1] واليابان أمثال هؤلاء الضيوف ، فتصرفت معهم تصرفًا حكيمًا ، إذ سمحت الأولى بالاقتراب من بلادها دون دخولها ، وسمحت الثانية بالاقتراب ولكن لشعب أوربى واحد ، هم الهولنديون ، ومع ذلك فقد منعوهم من الاختلاط بالمواطنين فعاشوا فى بلادهم وكأنهم من الأسرى .

والأدهى من ذلك (أو الأفضل إذا حكمنا على الأمور من جهة الأخلاق) أن الأوربيين لم ينتفعوا بشىء من هذه الأساليب الباغية وأن جميع تلك الشركات التجارية توشك على الإنهيار ، وأن جزر السكر ، التى هى مباءة لأشد أنواع الرق قسوة وافتنانًا ، لا تعود بمورد حقيقى ، ولا تنفع إلا بطريق غير مباشر ، فضلاً عن أنها تهدف إلى أغراض غير حميدة ، وهى تكوين بحارة للخدمة فى أساطيل الحرب ، ومن ثم تهدف

---

(١) وضع «كانط» هنا هامشًا طويلاً عن الصين ، أورد فيه أقوال علماء عصره عن تاريخها، ومعنى اسمها ، وعلاقاتها التجارية بالبلاد الأوربية - ولم نجد فى تلك الأقوال شيئًا ذا قيمة ، لا من الناحية الفلسفية ولا من الناحية السياسية ، فأغفلناها مكتفين بهذه الإشارة - (المترجم) .

إلى تشـجيع الحـروب الأوربية . وهى تـؤدى هذه الخدمـة لدول تتظاهر بالتدين والتقـوى وتريد أن يعتبرها الناس دولاً اصطفـاها الله للقيام على حفظ السنة الحميدة ، مع أنها تروى ظمأها بالمظالم والآثام !

أما والصلات المعقودة بين شعـوب الأرض جمعاء ، على تفاوت فى قوتهـا ، قد بلغت حـدا يجعل امتـهان حرمـة الحق فى مكان من الأرض يتردد صداه فى كل مكان ، فإن فكرة التشـريع العالمى لم تعد تبدو صورة خيالية للحق ، بل إنها تبدو تكملة ضرورية لذلك القانون غير المكتوب ، المشتمل على القانون المدنى وقانون الشعوب ، والذى ينبغى أن يرتفع إلى مرتبة القانون العام للإنسـانية قاطبة ، ومن ثم إلى السلام الدائم الذى لا نستطيع أن نطمع فى دوام الاقتراب منه إلا بذلك الشرط وحده .

الملحق الأول

فى ضمان السلام الدائم

إن الذى يعطينا هذا الضمان ليس شيئًا أقل من الفنانة العظيمة التى يطلق عليها اسم «الطبيعة» : فإن مجراها الميكانى (الآلى) ينطق جهاراً بأن غايتها أن تبسط على الناس ، وبالرغم منهم ، جناح الوفاق والوئام . لهذا أطلق عليها اسم «القَدَر» من جهة أنها اضطرار ناتج عن علة تجهل قوانين فعلها ، واسم «العناية»[1] باعتبار ما يتجلى فيها من غائية تسيطر

---

(١) تتجلى فى «ميكانية» الطبيعة التى يرجع إليها الإنسان (باعتباره موجوداً حسيًا) صورة تستعمل من قبل أساسًا لوجوده ولا نستطيع أن نتعلقها إلا إذا فرضنا فيها الغرض الذى رسمه خالق العالم الذى قدرها من قبل . ونسمى ذلك التقدير على العموم عناية (إلهية) ؛ وإذا أرجعناه إلى بداية العالم سميناه «عناية مبدعة» : Augustin) (Povidentia conditrix ولكن باعتباره حافظًا لمجرى الطبيعة وفقًا لقوانين شاملة من قوانين الغائية نسميه «عناية مدبرة» ؛ وباعتباره مؤديًا إلى غايات خاصة لا يستطيع الناس أن يتنبأوا بها وإنما يستطيعون أن يفترضوها على حسب النتيجة نسميه «عناية موجهة» - وأخيراً لا نقول عناية بل «معجزة» إذا اعتبرنا الحوادث الخاصة غايات إلهية . وكذلك كان تقسيم العناية من الجهة المادية ، من حيث الموضوعات الموجودة،=

على مجرى الأشياء ، وباعتبار تلك الغائية حكمة عميقة صادرة عن علة سامية تدبر الأمور تحقيقًا للغاية القصوى للجنس البشرى . ولا ريب أننا لا نتبين تلك العناية فى بديع صنع الطبيعة ، كما أننا لا نستطيع أن نستخلصها منه ، ولكن فى مقدورنا ، بل الواجب علينا أن نفترض وجودها بالفكر (كشأننا على العموم كلما أردنا أن نرجع صورة الأشياء إلى غايات) لكى يكون لدينا فكرة عن إمكانها ، قياسا على صنع الفن الإنسانى . ولكن إذا كانت فكرة علاقتها وملاءمتها للغاية التى يفرضها

= إلى عناية «عامة» وعناية «خاصة» ، تقسيمًا خاطئًا ومتناقضًا (كأن يقال مثلا إنها تعنى بحفظ أجناس المخلوقات وتدع الأفراد للمصادفة) ، لأنها إنما تسمى عامة للدلالة على أن شيئًا واحدًا لا يخرج عنها . وأكبر الظن أنهم قسموا العناية هذا التقسيم (من الجهة الصورية) بحسب طريقتهم فى تنفيذ مقاصدهم إلى عناية «عادية» (كموت الطبيعة وبعثها كل عام تبعًا لاختلاف الفصول) وعناية «خارقة» (كنقل الأخشاب ، بفضل التيارات البحرية إلى الشواطىء المتجمدة المجردة من النبات ، لأجل سكان تلك المناطق الذين ما كانوا يستطيعون أن يعيشوا بدونها) ، وإذا كنا نستطيع أن نفسر العلة الفيزيقية الميكانيكية لهذه الظاهرات (مثلاً بالغابات التى تغطى شواطىء الأنهار فى المناطق المعتدلة ، والتى تقع أخشابها فى تلك الأنهار فينقلها بعد ذلك تيار الخليج) فينبغى الا نغفل عن العلة الغائية التى تكشف لنا تدبير حكمة تسيطر على الطبيعة . والقول مثلاً بأن الطبيب ، «بعد الله» ، قد أبرأ المريض . قول فيه تناقض : أولا : لأن الله خالق الطبيب وخالق جميع أصناف الدواء . وإذن فينبغى أن ننسب إليه سبحانه النتيجة «كلها» . إذا أردنا أن نصعد إلى المبدأ الأول الأسمى الذى هو لدينا مما لا يمكن تعقله نظريًا .

علينا العقل مباشـرة (الغاية الأخلاقية) فكرة متعـالية من «الناحية النظرية» فإنها من الناحية العملية (من حيث فكرة واجب السلام الدائم التى يطلب توجيه مـيكانية الطبيعة إليـها) ذات أساس اعتقادى يؤكـد وجودها وجوداً واقعيًا . - ولفظ «الطبيعـة» ، حين نكون بسبيل النظر الخالص لا بسبيل الدين كـما هو الحال هـنا ، أكثر مـلاءمة لحـدود العقل الإنسـانى الذى يجب، من حيث علاقة المعلولات بعلتهـا ، أن يحصر فى حدود التجربة الممكنة . ثم هو لفظ أكـثر تواضـعًا مـن لفظ «العناية» الذى يشيـر إلى مـوجود يمكن أن يكون مـعـروفًا لدينا ، ويدل علـى إجتـراء فكرنا على محاولة شبيهة بمحاولة «إيكار»[1] للكشف عن مستور مـقاصده . ويتعين علينا ، قـبـل أن نبين ذلك الضـمـان بيـانًا أدق ، أن نلقـى نظرة على الظروف التى هيأتهـا الطبيعة للأشـخاص الذين يضطربون على مسـرحها الواسع - تلك الظروف التى تجعـل فى النهاية ضمان السـلام ضروريًا - ويتـعين علينا بعـد ذلك أن نرى على أى وجـه تكفلت الطبـيعـة بذلك الضمان .

تنحصر تدبيراتها المؤقتة فيما يلى :

---

(١) «إيكار» شخصية من شخصيات الأساطير اليونانية ، هرب من أخدود بجزيرة «كريت» طائراً بجناحين ملصـقين بالشمع ، وأخذ يحلق حـتى اقترب من الشـمس ، فذاب الشمع ، وانفصل عنه جناحاه ، فهوي فى البحر . ويضرب المثل بإيكار لمن يروحون ضحية لمشروعات خيالية .

١ - أنها يسرت للناس القدرة على أن يعيشوا فى جميع مناطق الأرض .

٢ - وأنها جعلتـهم بواسطة «الحرب» ينتشرون فـى كل بقعة من الأرض ليعمروها ، حتى البقاع التى خلت مما يغرى بالاستقرار والمتاع .

٣ - وأنها اضطرتهم بواسطة الحرب أيضًا إلى عقد صلات شرعية أو غير شرعية .

ومما هو خليق بالإعجاب أن نجد أنه لا يزال ينمـو فى السهول الباردة الممتدة علي طـول المحيط المتجمد بعض العـشب الذى تجده الرنة[1] تحت الثلج فتقتات به ، وأن الرنة نفسها يتخذها «الأستياك»[2] و «السموايبد»[3] طعامًـا لهم أو لجرّ زلاقـاتهم ؛ وأن الصحـارى ذات الرمال المالحـة تنتج «الجمل» وكأنه قد خلق لاجتيازها وتيسـير الانتفاع بها . إن الغائيه تتجلى فى صورة أشـد بهاء حين نلاحظ أن الطبـيعـة قد أوجدت عـلى شاطىء المحيط المتـجمد ، فضلاً عن الحـيوانات ذات الفراء ، الفـقمة[4] والأبقار البحـرية والحيتـان ، ليصيب أهل تلك المناطق من لحـومها طعـامًا ومن زيوتهـا نارًا . وأبدع من هذا كله مـا توخـته الطبـيـعة مـن العناية بتلك الأصقاع المحرومـة من النبات ، فأمدتها بالأخشـاب الطافية التى لا يعلم مصدرها والتى لولاها ما استطاع أهلها أن يصنعوا زوارقهم وأسلحتهم ولا

---

(١) «الرنة» معربة ، هى نوع من الأيايل فى الجهات الشمالية .

(٢) «الأستياك» شعب فنلندى من شعوب سيبيريا الغربية .

(٣) «السموايبد» شعب يقطن الأصقاع الثلجية الواقعة حول المحيط المتجمد - (المترجم) .

(٤) «الفقمة» معربة من اليونانية ، هو عجل البحر .

أن يقيموا أكواخ سكناهم ؛ على أنهم قد شغلوا أنفسهم بمقاتلة الحيوانات إنشغالاً جعلهم يجنحون إلى السلم فيما بينهم . ولكن الراجح أن «ما ساقهم إلى هذه الأصقاع» لم يكن شيئًا آخر سوى الحرب. والعده الأولى للحرب ، من بين جميع الحيوانات التى استطاع الإنسان أن يستأنسها وأن يروضها فى بداية تعمير الأرض ، هو الحصان (أما الفيل فقد ظهر فى عصر متأخر ، وجعل للترف والزينة لدى دول قد تكونت من قبل) .

وكذلك فن إنبات بعض أنواع النجيليات أو الحبوب التى لا نعرف اليوم أصلها ؛ وأيضًا فن نقل وتطعيم الأشجار المثمرة للإكثار منها وتحسينها (وأكبر الظن أنه لم يكن يوجد منها فى أوربا أول الأمر سوى نوعين هما التفاح والكمثرى «الشيطانى») ؛ لم يمكن ظهور هذين الفنين إلا فى الدول التى استقرت أوضاعها من قبل وكانت الملكية العقارية فيها مضمونة ؛ وقد أصبح من الضرورى أن يتحول الناس ، الذين كانوا يعيشون من قبل فى حالة من الحرية الهمجية ، من حياة القنص(١) والصيد والرعى إلى حياة الزراعة ، وأصبح من الضرورى أيضًا أن يكتشفوا «الملح» و «الحديد» : وربما كان هذان أول بضاعة تجارية اشتد الإقبال عليها ، ودفعت الشعوب المختلفة إلى أن تقيم فيما بينها علاقات

(١) لا شك أن حياة القنص أبعد أنواع الحياة عن حال المدنية : لأن تلك المهنة تضطر العائلات إلى الإنعزال ، وسرعان ما يصبح بعضها غريبًا عن بعض ، ثم يصبح بعضها معاديًا لبعض ، بسبب تشتتها فى الغابات الشاسعة : إذ أن كل عائلة تكون محتاجة ، للحصول على غذائها أو كسائها ، إلى الفضاء الواسع (أو المجال الحيوى!).

سلمية ، بل جعلتها تعقد مع أبعد الشعوب عنها أواصر تفاهم وإتفاق .

والطبيعة ، إذ يسرت للناس أن يعيشوا فى كل مكان على الأرض ، قد أرادت مستبدة أن تكون هذه المعيشه لهم «ضرورة» يخضعون لها ولو كانوا كارهين ، ودون أن يكون لفكرة الواجب الذى يلزمهم باسم القانون الأخلاقى دخل فى هذه الضرورة ؛ والحرب هى الوسيلة التى اتخذتها الطبيعة لبلوغ هذا الغرض . والواقع أننا نرى شعوبًا تدلنا وحدة لغتهم على وحدة نشأتهم : فمثلاً «السموايبد» الذين يقطنون شواطىء المحيط المتجمد ، يتكلمون لغة شبيهة بلغة شعب يقطن جبال «ألتاى» الواقعة على بعد مئتى ميل منهم . وقد تدخل بينهم بالقوة شعب آخر من أصل منغولى ، وهو شعب من الفرسان المحاربين ، فأقصى فريقًا منهم عن الآخر حتى أجلاه إلى الأصقاع المتجمدة المقفرة التى ما كان ليهبطها مختاراً[1] . والحال كذلك بالنسبة للفنلنديين ، الذين يطلق عليهم اسم

(١) نستطيع أن نتساءل : لو أن الطبيعة أرادت الا تبقى هذه الشواطىء المتجمدة غير آهلة بالسكان ، فماذا كان يكون مصير سكانها ، لو حدث يومًا ما يمكن توقعه ، فلم تعد تمدهم بالأخشاب الطافية ؟ إذا قيل إن سكان المناطق المعتدلة يصيرون بتقدم المدنية أقدر على حسن استخدام الأخشاب النامية على طول ضفاف أنهارهم ، فلا يتركونها تسقط فى تلك الأنهار فتجرها إلى البحر . فجوابى على ذلك أن الشعوب التى تقطن شواطىء نهر «أوبى» و «ينيسى» و «لينا» إلخ ، ربما كانت تمدهم بتلك الأخشاب على سبيل التجارة وتستورد فى مقابلها محاصيل حيوانية مما يحويه البحر ويلقى به على تلك الشواطىء ؛ وذلك بعد أن تكون الطبيعة قد ارغمتهم على أن يعيشوا فيما بينهم مسالمين .

«لابون» ويقطنون أقصى المناطق الشمالية من أوربا : قد اندست بينهم شعوب من القوطيين والصرامطة ففصلتهم عن المجريين الذين يقتربون منهم لغة وإن بعدوا عنهم موطنًا . وأى شىء سوى الحرب قد دفع إلى شمال أمريكا قبائل «الإسكيمو» - وهم جنس من الناس مختلف جداً عن شعوب أمريكا جميعًا ، وربما انحدر من بعض مغامرى أوربا - ودفع إلى الجنوب قبائل «البيشير» حتى «جزيرة النار» ؟ إنها الحرب التى تتخذها الطبيعة ذريعة لتعمير أرجاء الأرض . لكن الحرب نفسها ليست فى حاجة إلى باعث خاص لها ، فيلوح أنها متأصلة فى الطبيعة الإنسانية ، بل إنها لتبدو أمراً نبيلاً ينبعث الإنسان إليه ، طلبًا للمجد ، لا ابتغاء المنفعة . لذلك كان «للشجاعة العسكرية» (لدى متوحشى أمريكا وأهل أوربا فى عصر الفروسية) مرتبة الشرف وارفعه ، لا إبان الحرب فحسب (وهنا يكون التشريف أمراً له وجاهته) ، بل وكذلك باعتبار أنها تدفع إليها ؛ لأن مباشرة الحرب لا يكون القصد منها فى أغلب الأحيان إلا اظهار هذه الشجاعة ، حتى صار للحرب فى ذاتها شأن عظيم ووجد من الفلاسفة من يمجدونها ويرونها سبيلاً للسمو بالإنسانية . دون أن يفكروا فى الكلمة التى قالها أحد اليونانيين : «الحرب شر : لأنها تزيد عدد الأشرار أكثر مما تستأصل منهم» . وفيما ذكرنا ما يكفى لبيان الوسائل التى تتخذها الطبيعة تحقيقًا لغرضها الخاص بالقياس إلى النوع الإنسانى باعتباره من جنس الحيوان .

والمسألة التى تعـرض لنا الآن تتصل بما هو جوهرى بالنسبـة للسلام الدائم ؛ وهى النظر فيما تصنعه الطبيعـة تحقيقًا لهذا القصد ، لكى تصل بالإنسان إلى الغاية التى يوجـبها عليه عقله ، وبالتالى لكى تـناصر غايته الأخلاقـية ، والنظر فى أى نوع من الضمانات تـقدمه الطبيـعة لتكفل به تنفـيذ مـا كان «يجب» على الإنســان أداؤه ولكنه لم يؤده وفـقا لقــوانين حريتـه ، بحيث يكون ملزمًـا بالقيام به ، على الـرغم من هذه الحرية ، إلزامًا من الطـبيعـة يتناول الجوانب الثـلاثة من القانون العــام : «القانون المدنى» و «قانون الشعوب» و «القانون العالمى» .

ليس قصــدى ، حين أقول عن الطبيـعة إنها «تريد» حـصول هذا أو ذاك ، أنها توجب علينا فعله (لأن العقل العلمى وحده ، وهو المتحرر من كل قهـر ، هو القادر على أن يرسم لنا الواجـبات) ، وإنما قصــدى أنها تؤديه هى نفسها ، سواء كنا راضين أو كارهين . إذا لم يخضع شعب من الشعوب لإلزام القوانين العــامة ، نتيجة لإنقسامه على نفــسه ، فإن حربًا تشن عليه من الخارج لكفيلة بأن تحمله على الخضوع لتلك القوانين : ذلك أن من تدبير الطبيعة على ما ذكرنا أن كل شعب يلقى جارًا له يضيّق عليه تضيـيقًـا يحمله على أن ينظم نفـسه دولة ، لتكون قـوة فى وسعـها أن تقاومــه. والدستور «الجمــهورى» ، وهو وحده المطابق لحقـوق الإنسان ، أصعب الدســاتير قيـامًا ، وهو على الخصوص أقلهـا استتـبابًا ، ولذلك ذهب كثـيرون إلى أن قيـام مثل هذا الدستـور يقتضى وجـود شعب من

الملائكة ، وأن الناس بما طبعوا عليه من ميول الأثرة والأنانية عاجزون عن بلوغ مثل هذا النظام الرفيع . لكن الطبيعة تسخر هذه الميول نفسها لتكون فى عون الإرادة العـامة - التى تقوم على العـقل - ولكنها على الرغم مما لها من احتـرام وتقدير تظل فى قصور من حيث الـعمل والتطبيق . ومن أجل ذلك يكفى لتنظيم الدولة تنظيـمًا حسنًا (وهو أمر فى مـقدور الناس قطعًا) أن تتألف القوى البشرية تآلفًا يجعل بعضها يحد من الآثار البغيضة لبعضها الآخـر أو يقضى عليها قضاء تامًا ، بحيث تكون النتـيجة مرضاة العـقل وزوال تلك الآثار ، ويصـبح كل امـرىء مجـبـرًا على أن يكون مواطنًا صالحًا إن لـم يسعه أن يكون حميد الأخلاق . فمشكلة إنشاء دولة ليست بالأمر العسير ، حتى بالنسبة لقوم من الشياطين ، على ما يبدو فى ذل القول من غرابة (بشـرط أن يكونوا على جانب من الفطنة والذكاء) . ويمكن أن توضع المشكلة على النحو الآتى : «أن نحكم جمـعًا غفيرًا من الخلائق العاقلة قد انعقد إجماعها على المطالبة بقوانين عامة تكفل بقاءها ، وإن يكن بكل منها نزوع خفى إلى التحلل من تلك القوانين ؛ وأن ينظم دستـورهم تنظيمًا يؤلف بينهم ، على الرغم من اخـتلافهم بسـبب تنافر مـيولهم ، ويجـعل بعض هذه الميـول عامـلاً على تلطيف حدة بعـضهـا الآخر، بحيث تكون نـتيجة سلوكهم فى الحـياة العامة عين النتـيجة التى كانوا يصلون إليها لو لم توجد فيهم تلك الميول السيئة» .

إن مشكلة كهذه غير مستـعصية على الحل : فليست بغيتنا النظر فى

إصلاح الناس إصلاحًا أخلاقيًا ، بل التماس السبيل إلى استخدام آلية الطبيعة لتوجيه استعداداتهم المتعارضة توجيهًا يجعل جميع أفراد الشعب يلتزمون فيما بينهم الخضوع لقوانين قاهرة ، ومن ثم ينشئون حالة سلمية تقوم على احترام القوانين . وهذا ما نستطيع أن نراه فى الدول القائمة اليوم ، على ما فى نظمها من قصور : إنها فى ظاهر سلوكها قريبة جدا مما تقضى به فكرة الحق ، وإن كنا نقطع بأنه ليس للمبادىء الآساسية للأخلاق أى دخل فى ذلك : (ولهذا لا ينبغى أن نطلب إلى الأخلاق تنظيم الدولة تنظيمًا سياسيًا صالحًا ، بل ينبغى أن نتوقع من النظام السياسى الصالح تثقيف الشعب تثقيفًا أخلاقيًا صالحًا) . والمثل الذى أوردناه يدل على أن آلية الطبيعة - تلك الآلية التى تكشف عنها ميول المنفعة والأنانية ، التى هى بجوهرها متعارضة متنافرة - يمكن أن يتخذها العقل وسيلة لبلوغ غايته : وهى مبادىء الحق ، والوصول أيضًا إلى مناصرة السلام واستتبابه فى الداخل والخارج بقدر ما يعتمد ذلك على الدولة نفسها . فمن الحق أن نقول هنا إن الطبيعة «تريد» بإرادة لا سبيل إلى معارضتها ، أن يكون النصر آخر الأمر للحق ؛ فما نقصر نحن عن أدائه ، تتولى هى إنجازه، ولكن فى كثير من العسر والإرهاق : «إذا انثنى العود بشدة انكسر، ومن يُرِد أكثر من اللازم لم يرد شيئًا» (**بوترفك**) .

إن فكرة قانون الشعوب تقتضى الانفصال بين الكثير من الدول المتجاورة المستقلة ؛ ولئن تكن حالة كهذه فى ذاتها حالة حرب (إذا لم

يحل الحلف الاتحادى دون وقوع الاعتداء) فإنها فى نظر العقل أفضل من ضم تلك الدول تحت لواء دولة واحدة تطغى على سائرها وتصير ملوكية شاملة : فالواقع أنه كلما اتسعت رقعة الدولة ضعفت قوة القوانين ؛ وإن حكمًا استبداديًا لا روح له ينتهى دائمًا ، بعد أن يجتث جذور الخير ، بأن يتردى فى وهدة الفوضى . لكن ما من دولة أو حاكم إلا ويرغب فى الاطمئنان إلى سلام دائم بالسيطرة على العالم كله ما استطاع إلى ذلك سبيلاً . لكن الطبيعة تريد أن يكون الأمر على خلاف ذلك ؛ وإن لها مع الشعوب سبيلين للحيلولة دون إندماجها وللإبقاء على انفصالها : وهما اختلاف اللغات واختلاف الأديان[1] .

صحيح أن هذا الاختلاف منبت لبذور الأحقاد ومصدر لذرائع الحرب ولكنه يؤدى مع إزدهار المدنية وزيادة تقارب الناس فى المبادىء إلى الوفاق فى ظل السلام ؛ لكن هذا السلام مخالف لسلام عهود الاستبداد (ذلك السلام القائم على قبر الحرية) ، فليس هو نتيجة لتوهين جميع القوى ، بل هو ثمرة لتوازنها وبعث المنافسة بينها .

(١) «اختلاف الأديان» تعبير عجيب ! كما لو صح أن نتحدث عن اختلاف الأخلاق . يمكن ان تكون هناك أنواع من العقائد مختلفة لا من جهة الدين فى ذاته ، بل من حيث تاريخ الأساليب التى استعملت فى نشر العقيدة ، وهذه تدخل فى باب الدراسة والتحصيل . ولكن لا يمكن ان يكون هناك إلا دين حق واحد لجميع الناس وجميع الأزمان . وإذن فليست هذه العقائد والكتب سوى أدوات فى خدمة الدين ، اى انها امور عارضة . يمكن أن تختلف اختلافًا كثيرًا باختلاف الزمان والمكان .

إذا كانت الطبيعة قد اصطنعت الحكمة ، ففصلت الشعوب التى تروم كل دولة أن تبسط عليها سلطانها ، إما بالمخاتله أو بالإكراه ، معتمدة فى ذلك على نفس مبادىء قانون الشعوب ، فإنها قد استخدمت تبادل المصالح بين مختلف الشعوب للوصول إلى جمع شملها جمعا ما كانت فكرة القانون العالمى وحدها تستطيع أن تحميه من العنف والحرب . إنى أقصد أن أتكلم هنا عن الروح التجارية التى تتسلط عاجلا أو آجلا على كل شعب ، والتى تتنافى مع الحرب .

ولما كان المال أقوى ما تملكه الدولة من وسائل العمل فقد رأت الدول نفسها مضطرة ، لا بمقتضى بواعث أخلاقية ، إلى بذل الجهود فى ذلك العمل النبيل ، عمل السلام ، وإلى التدخل كلما بدرت بوادر الحرب ، لإقامة العراقيل فى سبيلها : وكأن تلك الدول قد عقدت فيما بينها لهذا الغرض حلفا دائما ؛ لأن الاتفاقات الكبرى بشأن الحرب لا تتم إلا فى النادر ، ولا شك أن نجاحها أندر ؛ فالطبيعة ، بفضل سير الميول الإنسانية نفسها ، تضمن السلام الدائم ؛ ولئن لم يكن ذلك الضمان كافيا للتنبؤ نظريا بوقوعه فى المستقبل ، فهو كاف مع ذلك من الناحية العملية ، وهو يوجب علينا أن ننشد هذا الغرض (وما هو بالغرض الخيالى الصرف) .

الملحق الثانى[1]

مادة سرية للسلام الدائم

إن وضع مادة سرية في معاهدات القانون العام أمر فيه تناقض من الناحية الموضوعية ، أى من حيث مضمون تلك المادة ، ولكنه ممكن من الناحية الذاتية ، أى من حيث صفة الشخص الواضع لها والذى يخشى أن يمس مقامه إذا جهر بأنه صاحبها . والمادة الوحيدة من هذا النوع متضمنة فى القضية التالية : «يجب أن توضع أحكام الفلسفة ، فيما يتعلق بشروط السلام الدائم ، موضع الاعتبار لدى الدول المجهزة للحرب».

قد يبدو إهداراً للسلطة التشريعية فى الدولة - التى يُنسب إليها طبعًا أكبر قسط من الحكمة - أن تلتمس لدى رعاياها (ومنهم الفلاسفة) أن يرشدوها إلى مبادىء سلوكها بإزاء الدول الأخرى . ومع ذلك فمن البصر بالآمور أن تسلك الدولة هذا المسلك . وإذن فالدولة «تدعو» رعاياها سراً ، مع كتمان قصدها عنهم ، إلى إعلان آرائهم والتحدث

(١) هذا الملحق الثانى أضافه كانط إلى الطبعة الثانية من الكتاب .

بحريـة وصراحة عن الأحكام الـعامة المتـعلقة بالحـرب والسلم (لأنهم لا يلبـثون أن يصـرحوا بآرائهم من تلقـاء أنفســهم ما لم يمنعـهم من ذلك مانع). ولا حـاجة بهذا الصـدد إلى أى اتفاق خاص تعـقده الدول فيـما بينها: لأن ذلـك متضـمن من قبل فى الإلزام المسـتمد من العـقل الكلى الشامل (أى العقل الأخلاقى المشرِّع) . ولا نعنى بهذا أن الدولة يجب أن تفضل مبادىء الفلـسفة على فتاوى فقهـاء القانون الممثلين لسلطة الدولة ، وإنما نقصـد أن نقول إنه يجب عليهـا أن «تستمع» إلى آراء الفلاسـفة . فرجل القانون الذى اتخذ «ميـزان» الحق و «سيف» العدالة رمزًا لنشاطه ، قد دأب على اسـتعمال الـسيف ، ليس فقط لكى ينأى بالحق عن جـميع المؤثرات الخارجـية ، بل لكى يضـعه أحيـانًا فى إحدى كفـتى الميزان إذا وجـد أن تلك الكفة لم ترجح علـى نحو مـا يريد . والواقع أن فى هذا إغراء شديدًا لرجل القانون الذى ليس فى الوقت نفسه فيلسوفًا (حتى فيما يتصل بالأخلاقية)(١) : لأن اختصاصه لا يعـدو تطبيق القوانين القائمة ، لا البحث فـيما إذا كـانت محتـاجة إلى إصـلاح أو تعديل ، ولأن هذا الاختصاص مع أن له فى الحقيقة وظيفـة متواضعة يراه ذا منزلة رفيعة بين

(١) «الأخلاقية» على العموم هى السِّمة الأخـلاقية للفعل أو للفاعل . وقد فرق كانط بين «الأخلاقـية» بمعنى المطابقـة «الذاتية» للقـانون الأخلاقى ، يعنى إرادة المـرء أن يعمل بمقتضى ذلك القانون ، وبين «المشروعية» وهى المطابقة «الموضوعية» للقانون ، يعنى أن الفعل الذى حصل هـو الفعل نفسه الذى كان على المرء إتـيانه . والأخلاقية قـوامها «النية» وحدها ، أى الغاية التى يتجه الفعل إليها . (المترجم) .

الكليـات ، لما يلابســه من سلطان (كـما هو الـشأن أيضًـا فى الكليـتين الأخريين)(١) - ولم تستطع «كلية الفلسفة» أن تواجه هذه القوى المتضافرة، فلبثت فى مرتبة أدنى بالقياس إليها .

ولهذا توصف الفلسفـة مثلاً بأنها «خادمـة» اللاهوت (وكذلك تقول عنها الكليـتان الأخريان) . ولكن أحدًا لم يوضح لنا الأمـر ، فلا ندرى أتتقدم الفلسفةُ سيدتَها حاملةً المشعل بيدها ، أم تتبعها حاملة ذيل ثوبها ؟

لا رجاء فى أن يصبح الملوك فلاسفة أو الفلاسفة ملوكًا ، وما ينبغى أن يكون ذلك مأمولاً : لأن ولاية السلطة من شأنها أن تفسد حكم العقل وأن تقضى على حريته قضاءً لا مرد له . ولكن الملوك أو الشعوب المالكة (أى التى تحكم نفسهـا طبقًا لقوانين المساواة) لا ترضى بأن تنقـرض طبقة الفلاسفـة أو أن تلتزم الصمت فلا يسمع لها صـوت ، بل تدع لها حرية الجهر بـآرائها والتعبـير عنها فى صراحـة ؛ وهذا أمر لا غناء للملوك ولا للشـعـوب عنه : لأن فيـه إبانة لشـئـونهم وهداية لسـبـيلهم . على أن الفلاسفة بطبيـعتهم عاجزون عن أن يحشدوا الحشـود أو أن يتجمعوا فى النوادى والأحزاب ، فلا يمكن أن تحوم حولهم شبهة الدعاية .

---

(١) يعنى كلية اللاهوت وكلية الطب (المترجم) .

التذييل الأول

فى الخلاف بين الأخلاق والسياسة

بالنسبة إلى السلام الدائم

إن الأخلاق بذاتها هى علم العمل ، بالمعنى الموضوعى لهذه الكلمة، من حيث اشتمالها على جملة القوانين المطلقة التى ينبغى أن نعمل بمقتضاها . وإنه لما يناقض العقل مناقضة بيِّنة أن نسلم لفكرة الواجب هذه بما هى جديرة به من سلطان ، ثم نزعم بعد ذلك أننا لا «نستطيع» أداء ما هو واجب : فلو كان ذلك كذلك للزم محو الفكرة من الأخلاق . وإذن فلا يمكن أن يقوم خلاف بين السياسة ، من حيث هى علم العمل فى القانون ، وبين الأخلاق من حيث هى علمه النظري . فلا نزاع هنالك بين النظر والعمل ، إلا إذا قصدنا من الأخلاق نظرية عامة فى التبصر فى الأمور ، أى نظرية فى الأحكام والقواعد لاختيار أنسب الوسائل لتحقيق أغراضنا النفعية ؛ ومعنى هذا أننا ننكر على العموم وجود الأخلاق .

تقول السياسة «كن مستبصرًا كالثعابين» ، وتضيف الأخلاق شرطا

مقيَّداً : «وكـن بسيطًا كالحمائم» . فإذا لم يمكن التـوفيق بين الأمرين فى مبدأ واحد ، كان هنالك حقًـا خلاف بين السياسة والأخلاق ؛ ولكن إذا كان لابد من اجتماعهما ، كانت فكرة الضد مستحيلة ، ولم يكن هنالك محل لأن نضع مشكلة السبيل إلى فض ذلك النزاع . وعلى الرغم من أن القضية : «الأمانة هى أحسن سياسة» تنطوى على نظرية يكذبها العمل ، مع الأسف ، فى أغلب الأحيان ، فإن القضية النظَّرية أيضًا : «الاستقامة أفضـل من كل سيـاسة» هى على الإطلاق فـوق كل اعتـراض ، بل هى الشـرط الذى لابد منه للسيـاسة نفسـها . أعنى أن العـقل لم يبلغ من الاستنارة مبلغًا يجعله مـحيطًا بسلسلة العلل المقدرة من قبل ، والتى تمكنه معـرفتـها من التـنبؤ عن يقين بالعـواقب السارة أو الوخـيمـة التى تكون للأفعال الإنسانية ، تـبعًا لآلية الطبيعة (وإن كنا نعرفـها معرفة تكفى لأن نأمل أن تجىء مطابقة لرغـباتنا) لكن العقل لا يألو جهـداً فى أن يقدم لنا الهداية اللازمـة لمعرفة ما ينبـغى علينا أن نعمل لكى نتبع سـبيل الواجب (طبقًا لقواعد الحكمة) ، ولكى نصل إلى المقصد الأخير .

والرجل الواقـعى (الذى يرى أن الأخلاق إنمـا هى نظرية فحـسب) يرفض بجفاء أمانينا الحسـان (مع تسليمه بواجبنا وقدرتنا على أدائه) ، إذ يرى أن طبيعـة الإنسان من شأنها ألا ترغب أبدًا فيـما هو ضرورى لبلوغ ما نهدف إليه من سـلام دائم . صحيح أنه لا يكفى لبلوغ هذا الهدف أن يريد جميع الناس ، فرداً فردًا ، أن يحـيوا وفقًا لمبادىء الحرية ، فى ظل

دستور شرعى (أن تكون هناك وحدة موزعة لإرادة الجميع) ، بل يجب أن تتحد إرادة الجميع فى الوصول إلى هذه الحالة (أى لابد من الوحدة «الجماعية» للإرادة العامة) : هذا هو الشرط اللازم لحل المشكلة الصعبة ، مشكلة إقامة جماعة مدنية بين الناس : ومن حيث إنه ، فضلا عن اختلاف جميع الإيرادات الخاصة ، لابد من التسليم بعلة تجمعها كلها لتستمد منها إرادة عامة - وهو ما ليس فى مقدور أى واحدة منها - فلا محل لأن نأمل ، بصدد تنفيذ هذه الفكرة (وإخراجها إلى حيز العمل) ، أن تبدأ هذه الحالة القانونية إلا بالقوة التى يقوم عليها بعد ذلك القانون العام ؛ وإذن فيجب أن نتوقع من الآن أن نرى التجربة الواقعية بعيدة عن هذه الفكرة بعداً كبيراً (لأنه ليس لنا من أمل كبير فى أن يكون للمشرع من الأخلاقية قدر يتيح له أن يدع لشعب قد كوّنه من جمهرة غير مستنيرة مهمة تشييد دستور شرعى وفقًا لإرادة الجميع) .

يقول حينئذ : من كانت بيده السلطة لا يطيق من الشعب أن يملى عليه القوانين . والدولة التى يصل بها الأمر إلى أن ترفض الخضوع لقانون يفرض عليها من الخارج ، لا تذعن لأحكام الدول الأخرى عن السبيل الذى ينبغى أن تسلكه للدفاع عن حقها بإزاء تلك الدول ؛ وكذلك إذا أحس جزء من العالم أنه متفوق على آخر وإن لم يكن ذلك الجزء الآخر عقبة فى سبيله ، لم يدع فرصة إلا انتهزها لزيادة قوته بالاستيلاء عليه وإخضاعه لسلطانه . وهكذا لن تكون جميع مشروعاتنا النظرية عن

القانون المدنى وقانون الشعوب والقانون العـالمى ، إلا مثلاً عليا لا فحوى لها ولا يمكن تحقـقها ، فى حين أن معرفـة تقوم على المبادىء التجـريبية للطبـيعة الـبشرية ولا تـترفع عن الاسـترشاد بما هـو حاصل فى الحـياة العملية، لتستمد منه أحكامهـا ، تستطيع وحدها أن تجد أساساً متينًا لبناء سياستها .

ومن المحـقق أنه إذا لم تكن هناك حـرية ولا قـانون أخلاقى يقـوم عليها ، وإذا كان كل ما يحدث أو يمكن أن يحـدث ناتجًا عن آلية الطبيعة المحضة ، فـحينئذ تكون السياسـة (من حيث هى فن استعـمال هذه الآلية للسـيطرة على الناس) هى كل الحكمـة العمليـة ، وتكون فكرة الحق لفظًا خاليًـا من المعنى . ولكن إذا رأينا من الضرورى إضـافة هذه الفكرة إلى السيـاسة ، بل وجـعلها الشـرط المقيّد لهـا ، فلابد من التـسليم بإمكان التآلف بينهما . إن فى مقدورى أن أتصور «سـياسيًا أخلاقيًا» أعنى رجلاً لا يقبل من مـبادىء السياسـة إلا ما تقره الأخـلاق ، ولكنى إلا أتصور «أخلاقيًا سياسيًا» يرسم مذهبًا أخلاقيًا يلائم مصالح رجل السياسة .

والسياسى الأخلاقى يعتنق المبدأ الآتى : إذا وجدت فى نظام دولة أو فى عـلاقـات تلك الدولة مع الـدول الأخـرى ، عـيـوب لـم يكن فى الاستطاعـة تلافيها ، فـمن الواجب خصوصًا على رؤسـاء الدول ، حتى ولو ضحوا بمصالحهم الشخصية ، أن يلتـمسوا سبل إصلاحها بقدر ما فى وسعهم ، وأن يقتـربوا من القانون الطبيعى كنموذج مثـالى يضعه العقل

أمام أعيننا . ومن حيث إنه يكون مخالفًا للحكمة السياسية ، التى هى على اتفاق مع الأخلاق هنا ، أن نقطع أواصر الجماعة المدنية أو العالمية ، قبل أن نحصل على دستور أفضل يحل محل القديم ، فمما يخالف العقل مخالفة تامة ، المطالبة بإصلاح هذا العيب بالقوة وعلى وجه الاستعجال ؛ ولكن ما يمكن مطالبة الحكومات به هو أن تضع أمام ناظريها دائمًا ضرورة إجراء مثل هذه الإصلاحات ، لتقترب على الدوام من الغرض (وهو بلوغ أفضل دستور يقوم على مقتضى قوانين الحق) .

والدولة تستطيع أن «تحكم نفسها» حكمًا جمهوريًا ، وإن كانت ، بمقتضى الدستور القائم ، مازالت تحت «سيطرة» «سيد» مستبد ، وذلك إلى أن يصبح الشعب ، من حيث لا يشعر ، قادراً على أن يتأثر بفكرة سلطان القانون وحدها وأن يساهم بنفسه فى تشريعه (الأمر الذى يقوم أصلاً على الحق) . ولو أن ثورة ناتجة عن دستور فاسد ، انتزعت بوسائل عنيفة وغير شرعية دستوراً أفضل ، فلا يصح أن يكون ذلك مسوِّغًا للرجوع بالشعب إلى الدستور القديم ، وإن كان يصح أن يُعاقب جميع المشتركين بالعنف أو المخاتلة فى هذه الثورة ، كما يعاقب الخوارج العاصون . أما من حيث العلاقات الخارجية للدول فلا يصح مطالبة دولة بالعدول عن دستورها ، ولو كان استبداديًا (إذا رأت أنه أفضل الدساتير بالنسبة لأعدائها فى الخارج) ما دامت مستهدفة لخطر اجتياحها من دول أخرى ؛ وإذن فيجب أن يباح لها أن تؤجل تنفيذ ما اعتزمته من

إصلاح، حتى تحين آونة أكثر ملائمة لذلك[1] .

وإذن فيجوز أن الأخلاقيين الاستبداديين ، الذين يخطئون فى مجال العمل ، يخطئون مرات كثيرة فى مجال السياسة ، بسبب الإجراءات السريعة التى يعمدون إلى اتخاذها . ولكن التجربة لابد أن تردهم إلى الصواب شيئًا فشيئًا ، إذ تريهم أنهم ليسوا على اتفاق مع الطبيعة ، فى حين أن السياسيين الذين يرتبون الأخلاق وفقًا لمقاصدهم ، إذ يريدون أن يزينوا المبادىء المخالفة للحق ، بحجة أن الطبيعة الإنسانية «عاجزة» عن تحقيق فكرة الحق التى يرسمها العقل ، إنما يجعلون كل إصلاح أمراً مستحيلاً وإنتهاك حرمة الحق مستديمًا .

هؤلاء السياسيون يطرحون ذلك العلم العملى الذى يفاخرون به ، فتراهم يشغلون أنفسهم بتملق السلطات القائمة ، خدمة لمصالحهم .

(١) من نتائج قوانين العقل «المبيحة» أن فى الإمكان السماح بالبقاء لقانون عام مشوب بالجور، إلى أن يصبح كل شىء معداً من نفسه لتجديد تام ، وإلى أن يتوصل إلى النضج بوسائل سلمية : فإن دستوراً «تشريعيًا» ، وإن يكن مطابقا للحق مطابقة محدودة ، أفضل من الخلو من كل دستور أو من حال الفوضى التى تحدث ضرورة نتيجة «للتعجل» فى الإصلاح . فالسياسة ترى إذن أن واجبها أن تصلح الحالة القائمة طبقًا للمثل الأعلى للقانون العام ، أما الثورات فتستخدمها ، إذا كانت طبيعية ، لا لتبيح لنفسها بغيًا أشد وطأة ، بل إنها تستفيد من نذر الطبيعة ، لكى تقيم ، عن طريق إصلاحات متينة ، دستوراً مؤسسًا على مبادىء الحرية ، وهى وحدها جديرة بالبقاء .

وينزلون إلى مناورات لا يتورعون بها عن أن يبيعوا الشعب ، بل العالم بأسره ، لو كان ذلك فى مقدورهم . وهذا ما يقع لفقهاء القانونيين ، وأقصد القانونيين بالمهنة لا «المشرعين» حين يلقون بأنفسهم فى غمار السياسة : والواقع أن وظيفتهم ليست النظر العقلى فى التشريع نفسه بل تنفيذ الأحكام التى يقضى بها القانون المدنى ؛ وهم يرون أن أفضل دستور هو الدستور القائم فعلاً ، أو الدستور الذى يأتى بعده متى قامت بتعديله هيئة عليا ؛ ولا شىء يستطيع أن يخرجهم عن النظام الآلى الذى ألفوه . إذا كانت هذه المهارة التى توهمهم بأن فى مقدورهم أن يحكموا على مبادىء أى دستور سياسى وفقًا لآرائهم عن الحق، (أى أن يحكموا على تلك المبادىء أحكامًا «أولية» لا أحكامًا «تجريبية») : وإذا كانوا يفاخرون بأنهم خبيرون بالناس (وهو أمر لا غرابة فيه نظراً لاختلاطهم بالكثيرين منهم) ، دون أن يكون لهم خبرة مع ذلك «الإنسان» ولا بما يمكن أن يعامل به (لأنه لابد لذلك من ملاحظة الطبيعة الإنسانية من وجهة نظر أعلى من وجهة النظر الأنتروبولوجية) ؛ وإذا كانوا وهم مزودون بهذه الأفكار يخوضون فى القانون المدنى وقانون الشعوب على نحو ما يرسمهما العقل ، فإنهم لا يستطيعون أن يمضوا فى هذا السبيل دون أن يلجأوا إلى ما عرف عنهم من روح المماحكة واصطناع مناهجهم الآلية المألوفة المستندة على قوانين قاهرة أملتها إرادة مستبدة ؛ فى حين أن تصورات العقل لا تقبل من ضروب الضغط سوى الضغط المشروع القائم على مبادىء الحرية ، وهذه هى وحدها التى تجعل الدستور السياسى القائم

شرعا شيئًا ممكنًا . وتلك مشكلة يتوهم الرجل الذى يزعم أنه عملى بأن فى استطاعته أن يحلها ، بتجاهله تلك الفكرة وبالتماسه أفضل الدساتير التى جربت حتى الآن ، وإن تكن قد انتهكت حرمة الحق فى أغلب الأحيان . ويمكن حصر الأقوال التى يستخدمها لهذا القصد (دون أن يجهر بها) فى المغالطات التالية :

١ - «افعل ثم برر» انتهز الفرصة الملائمة لتملك حق الدولة قِبَل الشعب الذى تتولى أمره أو قِبَل شعب آخر) ؛ أما التبرير فيكون «بعد إتيان الفعل» أكثر يسراً ورشاقة ؛ وكذلك تلطيف حدة التصرف (خصوصًا فى الحالة الأولى حيث تكون السلطة العليا هى فى الوقت نفسه الحاكم المشرع الذى يفرض على الناس طاعته دون مناقشة) يكون أهون وأسهل مما لو عمدْتَ أولاً إلى الفحص عن الأسباب المقنعة والرد على ما قد يثار من اعتراضات . على أن هذه الجرأة فى التصرف هى ذاتها تشعر بأن وراءها اقتناعًا نفسيًا بمشروعية العمل ؛ والنجاح والأمر الواقع هما أبلغ المحامين .

٢ - «إذا فعلت فانكر» : إذا كنتَ قد دفعتَ الشعب إلى اليأس وإلى العصيان ، فأنكر أن يكون الذنب ذنبك ، وانسبه إلى عناد رعاياك؛ وإذا استوليت على شعب من جيرانك ، فألق الذنب على طبيعة الإنسان ، وقل إنك إذا لم تسبق جارك بالعدوان ، فلست تأمن ألا يبتدرك هو ، ويستولى عليك .

٣ - «فرِّق تسد» : إذا كان فى شعبك من ذوى المقام رؤساء اختاروك حاكمًا عليهم ففرق شملهم ، وبث الوقيعة بينهم وبين الشعب ؛ ثم تملق الشعب وابذل له الوعود بأنك ستمنحه حرية أوسع ؛ وسرعان ما يصبح كل شىء رهن مشيئتك . وإذا كنت تطمع فى الاستيلاء على دول أجنبية ، فبث فيها بذور الفتنة ؛ فهذا سبيل مأمون لإخضاعها جميعًا ، واحدة إثر أخرى ؛ وتظاهر دائمًا بأنك نصير المستضعفين .

صحيح أن أحدًا لا تخدعه هذه المبادىء السياسية ، لأنها جميعًا معروفة ، ولذلك فلا محل للخجل منها كما لو كان ظلمها صارخًا يحجبه الأبصار . فالدول الكبرى لما كانت لا تحس الخجل إلاّ من الحكم الذى يَحكم به بعضُها على بعض ، ولا تقيم وزنًا لرأى الجمهور ، فلا يخجلها من هذه المبادىء إعلانُها على الناس ، بل إخفاقها فى تطبيقها (لأنها جميعًا على اتفاق فى موضوع أخلاقية هذه المبادىء) . ويبقى شىء تعوّل عليه الدول الكبرى وتطمئن إليه ، وهو «الشرف السياسى» المنوط بزيادة بأسها وبسطة سلطانها ، كائنة ما كانت سبيلها للوصول إلى هذه النتيجة[1] .

(١) إذا جاز أن نشك فى تأصل شىء من الخبث فى الطبيعة الإنسانية ، بالنسبة للناس الذين يحيون حياة الجماعة فى دولة ما ؛ وإذا جاز أن تنسب - مع ظاهر من الحق - إلى عيب فى الثقافة وبقية من الهمجية ، بعضَ المشاعر المخالفة للقانون ، فهذا =

كل هذه الأساليب الملتوية التي تعمد إليها السياسة المنافية للأخلاق ، بدعوى قيادة الشعب من حال الحرب - التي هي حال الفطرة - إلى حال السلام ، تبين على الأقل أن الناس لا يستطيعون أن يتخلصوا من فكرة الحق ، لا في علاقاتهم الخاصة ولا في علاقاتهم العامة ، وأنهم لا يتجرأون على أن يقيموا سياستهم جهاراً على حيل محضة تدعو إليها

= الخبث يتجلى سافراً وبصورة لا سبيل إلى إنكارها في العلاقات الخارجية بين الدول، وإنما تحجبه في داخل كل دولة سلطة القوانين المدنية ؛ إذ الميل إلى أفعال العنف المتبادل يكافحه عند المواطنين قوة أعلى هي قوة الحكومة التي تضفي على المجموع صبغه الأخلاقية ؛ هذا إلى أن إقامة العوائق دون جيشان الميول المخالفة للقانون يجعل نمو الإستعداد الأخلاقي ، الذي يجعلنا ننزع إلى تقديس القانون ، أيسر وأسهل بكثير . ذلك أن كل امرىء يخيل له أنه يقدس فكرة الحق ويراعيها بإخلاص ، لو أنه استطاع أن يجد عند الآخرين نفس هذا الشعور ؛ والحكومة تعطيه ذلك الضمان إلى حد ما . وعلى هذا النحو نخطو خطوة واسعة «نحو» الأخلاقية (وإن لم يكن لهذه الخطوة بعدُ طابع أخلاقي) تلك الأخلاقية التي قوامها تعلق المرء بفكرة الواجب لذاتها وبقطع النظر عن أي أمل في الجزاء ولكن لما كان كل واحد ، مع حسن ظنه بنفسه ، لا يخلو من سوء الظن بالآخرين ، فإن الناس يحكمون بعضهم على بعض بأنهم ، بدون استثناء . لا يساوون في الواقع شيئاً (لا حاجة بنا هنا إلى أن نبين السبب في ذلك ، ما دمنا لا نستطيع أن نتهم «طبيعة الإنسان» من حيث هو كائن حر) ولكن بما أن احترام فكرة القانون ، ذلك الاحترام الذي لا قِبل للمرء بأن يتحلل منه إطلاقاً ، يقدم الجزاء في أكثر العصور بهاءً للنظرية التي تفترض القدرة على مسايرة القانون . فكل واحد يرى من الواجب أن يسايره من جانبه مهما يكن سلوك الآخرين .

الحيطة والفطنة ، ولا يتجاسرون على رفض الإذعان لفكرة القانون العام (وهو أمر ظاهر على الخصوص فيما يتعلق بقانون الشعوب) ، بل إننا نراهم يقدمون لتلك الفكرة ما هى أهل له من ضروب التكريم ، وإن كانوا يبتكرون مئات الذرائع والعُلالات لأ طراحها فى مجال العمل ، ولإقامة كل حق على أساس من العنف الذى يصاحبه الختل . وإذا أردنا أن نقطع دابر هذه المغالطات (إن لم نستطع أن نقضى على الجور الذى يعمدون إلى المغالطات لإخفائه) ؛ وإذا شئنا أن نرغم هؤلاء المزيفين من ممثلى السلطان فى الأرض على أن يعترفوا بأنهم لا يناصرون الحق ، بل يؤيدون القوة ويتكلمون بلهجتها وكأنها سوغت لهم الإمرة على الناس - إذا أردنا هذا فيجمل بنا أن ندفع الوهم الذى انخدعوا هم به كما انخدع به غيرهم ، وأن نكشف عن المبدأ الأعلى الذى هو مناط هدفنا فى الوصول إلى السلام الدائم ، وأن نبيّن أن العائق الأكبر فى سبيله هو أن «الأخلاقى السياسى» إنما يبدأ من حيث يجب أن ينتهى «السياسى الأخلاقى» ، وأنه إذ يجعل المبادىء تابعة للغرض (أى يضع المحراث قدّام الثيران) إنما ينقض ما قصد إليه من جعل السياسة موافقة للأخلاق .

إذا أردنا أن تكون الفلسفة العملية متسقة مع نفسها دائمًا فيلزمنا أن نحل مسألة ما ينبغى فى مشكلات العقل العملى أن نجعله نقطة البداية أهو «المبدأ المادى» لهذه الملكة (الغرض من حيث هو موضوع الإرادة الحرة) أم «المبدأ الصورى» (الذى يختص بالحرية فى العلاقات الخارجية فحسب)

والذى يقول : «افعل بحيث تستطيع أن تريد أن يصبح مبدأ فعلك قانونًا عامًا ، كائنًا ما كان الغرض من فعلك» ؟

لا ريب أنه ينبغى أن تكون الصدارة لهذا المبدأ الثانى ، لأنه كمبدأ للحق ، ينطوى على ضرورة مطلقة غير مقيدة بشرط فى حين أن ضرورة المبدأ الأول لا تلزمنا إلا إذا افترضنا شروطًا تجريبية معينة للغرض الذى نترسمه ، أعنى تحقيق ذلك الغرض . ولو فرضنا أن ذلك الغرض (السلائم الدائم مثلاً) كان هو نفسه واجبًا ، لكان يلزم استنتاجه من المبدأ الصورى لأحكام أفعالنا الخارجية ؛ بيد أن أول هذين المبدأين ، مبدأ «الأخلاقى السياسى» (مشكلة القانون العام ومشكلة قانون الشعوب ومشكلة القانون العالمى) هو «مشكلة فنية صرفة» ؛ أما المبدأ الثانى ، مبدأ «السياسى الأخلاقى» فعنده أن إقامة السلام الدائم هى «مشكلة أخلاقية» أو اختلاف السبل بين المبدأين كبير ؛ لأن تحقيق السلام الدائم لم يعد مرجوا حينئذ باعتباره خيرًا ماديًا فحسب ، بل وأيضًا باعتباره أمرًا لابد أن يحدثه تقديس الواجب .

ويتطلب حل المشكلة الأولى ، أى مشكلة الفطنة السياسية ، معرفة واسعة بالطبيعة تعيننا على أن نستخدم آليتها للوصول إلى الغاية التى ننشدها ؛ ومع ذلك فالنتيجة ، فيما يتعلق بالسلام الدائم ، لن تكون يقينية ، كائنًا ما كان القسم الذى ننظر فيه من أقسام القانون العام . إننا لا نستطيع أن نعرف على وجه اليقين ما هى الطريقة المثلى لإبقاء الشعب

أطول زمان ممكن فـي كنف الطاعة والرخاء مـعًا : أهي أخـذه بالشدة أم إغراؤه بالرتب والألقـاب تملقًا لغروره ؟ أهي السلطة المطلقـة في يد حاكم واحد ، أم انضمام كثيرين من الرؤسـاء ؟ أهي اجتماع طبقة من الموظفين النبلاء ، أم حكومة السلطة الشعبية ؟ وقـد قدم لنا التاريخ أمثلة متعارضة لمختلف ضروب الحكومات (مـا عدا الحكومة الجمهورية الصـحيحة التي لا ترد إلا على خاطر السياسي الأخلاقي) . وقانون الشعوب المزعوم والقائم على نظم محررة طبقًا لمشاريع الوزراء المفوضين ، هو أقل من ذلك يقينًا ، وما هـو في الواقع إلا كلمة خـالية من المعنى : لأنه يقـوم على اتفـاقات تشتمل ، في مادة الاستثناءات من نفس عقد إبرامها ، على «تحفظ ذهني» يُقصَد منه خرقها .

أما حل المشكلة الـثانية ، أعني مـشكلة «الحكمة السيـاسية» ، فـهو بديهي للجمـيع ، ويجيء من نفسه لكل واحد ، ويفـضح كل مراوغة أو تحـايل ، ويؤدي مـباشـرة إلى المقـصـود ، دون أن يغـفل مع ذلك عن الإرشادات التي تقضي بها الفـطنة ، تلك التي تنهى عن التعجل والعنف في السـعي إلى الغـرض المطلوب ، وتريد أن يقـترب منه الإنسـان رويداً رويداً ، مع الانتفاع بكافة الظروف الملائمة .

والمهم هو هذا : «احرص قبل كل شيء على أن يكون الحكم للعقل العملي الخـالص وشمول عدالتـه ، تنل غرضك – السلام الدائم – عـفواً ومن حيث لا تحـتسب » ؛ لأن للأخلاق تلك الخـاصية ، حتى بالنسـبة

للمبادىء التى يقوم عليها القانون العام - وبالتالى بالنسبة لذلك الجزء من السياسة الذى يمكن أن يحدّد تحديداً «أوليًـا» - أنه كلما قل شخوصها فى السلوك نحو الغرض المرسوم ، أى كلما قل اتجاهها إلى المصلحة المرموقة، مادية كانت أو أدبية ، زاد اتفاق السلوك مـع المصلحة على وجه العموم . ومنشأ هذا أن الإرادة الـعامة المعطاة «أوليًـا» (فى شعب أو فى العـلاقات المتـبادلة بين شـعوب مـختلفـة) هى وحدها التى ترسم حـدود الحق بين الناس؛ ولكن هذا التآلف بين الإيرادات جمـيعًا ، مادام متسـقًا مع العمل وجاريًا على مقتضى آلية الطبيـعة نفسها ، يمكن أن يكون فى الوقت نفسه علة تحدث الأثر المطلوب ، وتضمن تحـقيق فكرة الحق والقانون ؛ فإن من مبادىء السيـاسة الأخلاقية مثـلاً أن الشعب يجب ألا يلتئم فى نظام دولة إلا وفقًـا لمعانى الشريعـة عن الحرية والمساواة ؛ وهذا المبـدأ لا يقوم على الفطنة بل على الواجب بيـد أن الأخلاقـيين السيـاسيين ، مـهما يتـأملوا ويتفكروا فى الآليـة الطبيعيـة لجمهرة من الناس ، قـد التأموا فى جـماعة تسلب فى نظرهم قوة المبادىء وتـهدم هذا القصد ؛ ومهمـا يحاولوا تأييد دعواهم بأمثلة مستمدة من دساتير سيئة التنظيم فى العهود القديمة والحديثة (مثلاً من ديموقراطيات بلا نظام تمثيلى) ، فإنهم لا يستحقون الاستماع إلى أقوالهم ، لا سيما أن هذه النظرية الضارة ربما تحدث هى نفسها الشر الذى تتنبـأ به ، حين تُـلقى الناس فى زمـرة الآلات الحـيـة الأخـرى التى لا ينقصـها، لكى تحكم على أنفـسهـا بأنها أتعس مـخلوقات الأرض ، إلا الشعور بأنها ليست كائنات حرة .

إن القضية : «لتكن العدالة» وليهلك العالم» ، تلك القضية التى ذهبت مثلاً ، والتى لا تخلو من طنطنة على الرغم من صدقها ، والتى معناها أنه ينبغى أن يكون الحكم للعدالة ، ولو أدى ذلك إلى إفناء جميع الأشرار المفسدين ، هى مبدأ شرعى ممتاز ، يقطع كل الطرق الملتوية التى رسمها الغدر والعنف . ولكن هذا المبدأ ينبغى أن يفهم حق الفهم : إنه لا يبيح لنا أن نستعمل حقنا بمنتهى الشدة - وهو أمر مخالف للواجب الأخلاقى - ولكنه يرغم الأقوياء على عدم المساس بحق أى فرد أو الإضرار به ، بدافع النفور منه أو الشفقة على غيره ؛ ولكن هذا يقتضى على الخصوص أن يكون للدولة دستور داخلى قائم على المبادىء الخالصة للحق والشرع ، كما يقتضى ائتلاف الدولة مع الدول المجاورة لها أو البعيدة عنها ائتلافًا شبيهًا بالدولة العالمية الشاملة ، لتسوية خلافاتها بالطرق الشرعية . وهذه القضية لا تعنى شيئًا أكثر مما يلى : إن المبادىء السياسية ينبغى ألاّ تقوم على الرفاهية والسعادة اللتان تنشرهما كل دولة وبالتالى الا تقوم على الغرض الذى ترمى إليه كل منها وتشتهيه لنفسها ، كمبدأ أسمى (تجريبى) للحكمة السياسية ، بل على الفكرة الخالصة ، فكرة واجب الحق - الذى يكون العقل الخالص قد أعطى مبدأه «أوليًا» - مهما تكن نتائجها المادية . والعالم لن يهلك إذا قل فيه عدد الأشرار المفسدين . وللشر الأخلاقى خاصية لا تفارق طبيعته ، وهى أن مقاصده مضادة له ومؤدية إلى فنائه ، وخصوصًا فى علاقات الأشرار بأناس لهم مثل استعداداتهم ونواياهم ؛ وبذلك يتقهقر الشر ، ليحل محله رويدا رويدا المبدأ الأخلاقى ، مبدأ الخير .

وإذن فلا خلاف بين الأخلاق والسياسة «من الجهة الموضوعية» (أى من جهة النظرية) ؛ أما «من الجهة الذاتية» (بسبب نزعة الأنانية عند الإنسان ، وهى نزعة لا توصف بأنها عملية ، لأنها لا تقوم على أحكام العقل) فالنزاع قائم وسيظل قائمًا ؛ وما أحراه بالبقاء : فإنه كالمهماز الناخس أو الحجز الشاحذ يحض النفوس على الفضيلة . والواقع هنا أن مناط الفضيلة الحقة – (مصداقًا للقول المأثور : «يا صاح ، لا تستسلم للمصائب، ولا تجزع أمام الشدائد ، بل امض فى طريقك أقوى مراسًا وأشد إقدامًا) – ليس هو المقاومة لما يلمّ بنا من خطوب فى عزم وتصميم، بقدر ما هو المجاهدة للمبدأ الخبيث الذى بأنفسنا والذى تحملنا أكاذيبه الماكرة ومغالطاته الغادره على الاعتقاد بأن فى ضعف الإنسان ما يبرر إرتكاب جميع الآثام .

والأخلاقى السياسى يستطيع فى الواقع أن يقول إن ولى الأمر لا يسىء إلى الشعب ولا الشعب إلى شعب آخر إذا استعمل كل منهما العنف والدهاء فى مناوأة الطرف الآخر ، وإن كانا يسيئان على العموم بإصرارهما على امتهان فكرة الشرع التى هى أخلق الأفكار بأن تكون أساسًا للسلام الدائم . وما دام كل واحد يخرق حرمة واجبه نحو آخر يكنّ من جانبه مثل هذه النية ، فإنه يكون عدلاً أن يهلك بعضهم بعضًا، على شرط أن يتبقى من تلك الزمرة ما يكفى لاستمرار هذه اللعبة إلى أبعد العصور ، لتكون للأجيال اللاحقة عبرة وذكرى . على هذا النحو

تتحقق العناية التى تدبر سير العالم ، لأن المبدأ الأخلاقى لا تخبو ناره فى الإنسان أبدًا ، ولأن تقدم العقل تقدمًا مطردًا يجعل الإنسان من الناحية البراجماطيقية[1] أقدر على أن يحقق وفقًا ، لذلك المبدأ ، الأفكار الفقهية الشرعية كما يجعله أكبر إثمًا حين يعرض عنها .

ومع ذلك فإن خلق مثل هذه الفئة الضالة على الأرض ، لا يبدو فى الإمكان تبريره من جهة علم الإلهيات «تيوديسيه» (لو سلمنا بأن الجنس الإنسانى لا سبيل إلى إصلاحه أبدًا . ولكن هذه الطريقة فى الحكم على الأشياء قد بلغت من مجاوزة طاقتنا حدًا يجعل من العسير علينا أن ننسب تصوراتنا (عن الحكمة) من الناحية النظرية إلى القوة العليا التى ليس فى وسعنا أن ننفذ إليها . تلك هى النتائج المحزنة التى نصل إليها بالضرورة إذا لم نسلم بأن المبادىء الخالصة للشريعة ذات حقيقة موضوعية ، أعنى أن فى الوسع تطبيقها .

(١) حين لا يكون لدى الإنسان أسباب كافية للإثبات أو الإنكار قد تكون لديه بواعث على اختيار اعتقاد من الاعتقادات ، لأن أعمال الحياة لا تحتمل فى أغلب الأحيان أى تأجيل ، ولأن ضرورة العمل تسوق إلى ضرورة الاختيار ؛ وقد ترجع ضرورة العمل هذه إما إلى المنفعة» وإما إلى «الأخلاقية» . وقد أطلق كانط اسم «الإيمان البراجماطيقى» على الاعتقاد الذى يسلم المرء به عرضًا ، باعتباره أساسًا لوسائل إلى غاية محددة ، واسم «الإيمان العملى» أو «الإيمان الأخلاقى» على الاعتقاد الذى يقبله المرء لأنه من مسلمات القانون الأخلاقى (كالاعتقاد بالله وبالحياة الآخرة) (المترجم) .

ومهما تكن اعتراضات السياسة التجريبية بهذا الصدد ، فإن الواجب على الشعب فى الدولة ، وعلى الدول المختلفة فى علاقاتها بعضها مع بعض ، أن تراعيها ، وإذن فالسياسة الصحيحة لا تستطيع أن تخطو خطوة إلا بعد أداء التحية أولاً للأخلاق . والسياسة فى ذاتها فن صعب، ولكنها ليست كذلك إذا جمعنا بينها وبين الأخلاق ، لأن الأخلاق تقطع فى المشكلات التى تستعصى على السياسة ، فور وقوع النزاع بينهما . إن حقوق الإنسان واجبة التقديس ، مهما تتكبد الحكومة من تضحيات . ولا يصح هنا أن نلتمس أمراً وسطا بين طرفين ، أى شريعة خاضعة لشروط «براجماطيقية» (تكون بمثابة وسط بين الحق والمنفعة) ، بل الواجب على السياسة أن تنحنى للحق ؛ وبهذا وحده يقوى أملها فى الوصول - ولو ببطء - إلى مرتبة يتألق فيها سناؤها تألقا موصولاً .

التذييل الثانى

فى الإتفاق بين السياسة والآخلاق

وفقا للتصور «الترنسندنتالى»[1] للقانون العام

متى تصورتُ الـقانون العام (تبعًا لأحـوال الناس فى الدولة وتجارب الدول فيما بينها) ، على نحو ما جرت عادة فقهاء القانون أن يتصوروه ، وبغضّ النظر عن كل ماله من «مادة» ، لم يعد يتبقى إلا «صورة العلانية» التى تنطوى كل دعوى فقهيـة على إمكانها ، إذ من دونها لا تكون عدالة (لأن العدالة لا يمكن تصورها إلا «علنية») . وبالتالى لا يكون حق ، لأن الحق لا يمكن إقامته إلا بالعدالة .

وكل دعوى فقهية يجب أن تكون لهـا هذه السمة ، سمة العلانية : ومادام أنه من الميـسور جداً أن نتـبين إذا كانت هذه السمـة ممكنة فى حالة معينة من الحالات التى تعرض لنا ، أى أن نحكم إذا كان فى مقدورنا أم لا أن نوفق بينها وبين مبادىء الشخص المتصرف ، فإنها تستطيع أن تمدنا

(١) الترجـمة الحديثة لهـذا المصطلح هى «التعاليـة» وهو مشروح فى الهـامش الموجود فى الصفحة التالية ، بسبب اختلاف معناه فى فلسفة كانط .

بمعيار موجود فى العقل «أوليًا»[1] ، ومن الميسور أن نستعمله لنتبين فى تلك الحالة المعينة بطلان الدعوى المذكورة ، مباشرةً وفوراً ، بتجربة من تجاربة العقل الخالص .

فإذا غضضنا النظر عن كل ما يمكن أن تحويه فكرة القانون المدنى وقانون الشعوب من عناصر تجريبية (مثل خبث طبيعة الإنسان خبثًا يجعل الإكراه ضروريًا) ، خرجنا بالقضية التالية التى يمكن أن نسميها «الصيغة الترنسندنتالية»[2] للقانون العام :

---

(١) «أوليًا» = "a priori" : الأوّلى» عند كانط هو المتقدم على التجربة تقدمًا منطقيًا والصور والمقولات «أولية» عنده بمعنى أنها شروط ضرورية للتجربة ، وليست مكتسبة منها ، وكل ما هو «أولى» فيلزم أن يتسم بسمة الضرورة والشمول . وقد شاع استعمال لفظ «الأولى» فى اللغات الأوربية الحديثة بمعنى أوسع ؛ وبهذا الصدد قال «كلود برنار» : من الخطر أن نقطع فى كل شىء «أوليًا» (يعنى بدون نظر فى الوقائع المشاهدة) (المترجم) .

(٢) «الترنسندنتالى» اصطلاح كانط خاص ، يكاد يكون مرادفًا «للكاهن» أو «الباطن» أو «الجوّانى» ، ومقابلاً «للبائن» أو «المتعالى» أو «البرّانى» ؛ وهو فى فلسفة كانط وصف لما يكون مبطانًا للتجربة وشرطًا «أوليًا» ، لها : ولذلك فإن المعرفة «الترنسندنتالية» عنده ممكنة ، فى حين أن المعرفة «المتعالية» أو المجاوزة للتجربة ، معرفة مستحيلة . وقد صرح كانط بأن مذهبًا «متعاليًا» فى الفلسفة شىء «غير مشروع» ، ولما كان «الترنسندنتالى» عنده هو الشىء المتعلق بمبادىء التجربة ومتضمناتها ، والذى اقتصر استعماله عليها ، ولم يحفل بما هو خارج عنها ، فقد وصف فلسفته بصفة «الترنسندنتالية» . لكنه لما رأى أن لفظ «ترنسندنتالى» عرضة للشبهات ومثار =

«جميع الدعاوى المتعلقة بحق الغـير والتى يتنافى حكمها مع العلانية هى دعاوى جائرة» .

هذا المبـدأ يجب أن يعتـبر لا «من وجـهة نظر علم الأخـلاق[1] » فحـسب (من حيث هو مـختص بنظرية فى الـفضيلة) ، بل وأيـضًا «من وجهة نظر علم الفقه أو القانون» (مـن حيث هو متعلق بحقوق الناس) . فإن حكمًـا لا أستطيع «الجهر بـه» دون إحباط للغرض الذى رمـيتُ إليه والذى يتـحتم لنجـاحه أن يظل طـىّ الكتمـان ؛ وإن حكمًا لا أسـتطيع «إفشاءه» دون أن أثيـر بالضرورة اعتراض الكافـة على غرضى ؛ أقول إن حكمًا كهذا لا يمكنه أن ستثير لدى الكافة تلك المقاومة الضرورية الشاملة- وبالتالى تلك التى يمكن أن تدرك «أوليًا» - إلا بسـبب ما انطوى عليه من جور ويهدد كل شخص .

= للتأويلات - بسـبب التبـاسه بلفظ «ترنسنلنت» (بمعنى المتـعالى) صـرح أنه يفضل الاستعـاضة عنه بلفظ «النقدى» . ويبدو أن هذا الوصف الأخـير - وإن لم يشع فى مؤلفات كانط - أقرب إلى تفكيره مما عداه .

(١) نستطيـع أن نلخص مذهب الأخلاق عنـد كانط فيـما يلى : المبـدأ الأخلاق الأعلى الذى تُستـمد منه جميع المـبادىء الأخرى ذو صور خـاصة ليست لأى مبـدأ آخر ، وهى «الأمـر الجـازم» أو «الواجب» . وليس الخـير والشـر بالمعنيين الأسـاسـيين فى أخلاقيات كانط ، وإنما تحديدهمـا تبعًا لمبدأ الواجب . فـ «الشر» هو كل ما لا يمكن أن يكون موضوعـًا لأمر جازم ، و «الخير» هو كل ما يخضـع ضرورة لهذا الأمر ، و«مادة» الأخلاق مستخلصة من «صورتها» - (المترجم) .

على أن هذا المبدأ «سلبـى» محض ، أعنى أنه إنما ينفع فى تبيـان ما تجرّد عن الحق والـعدل قِبَل الغـير . وهو مـبدأ يقـينى ، ويقينه كـيقين البديهـيات ، لا يحتاج إلى برهان . وهو إلـى ذلك هيِّن التطبيق ، على ما نتبينه من الأمثلة التالية المستمدة من القانون العام :

١ - «فيمـا يتعلق بالقانون المدنى» ، أعنى القـانون الداخلى ، تعرض لنا المسـألة التاليـة : هل التمـرد من جانب الشـعب وسيلـة مشـروعة للتخلص من بغى الحكام «الطغاة» ؟ يرى كثيرون أنها مسألة صعبة، لكن حلها مع ذلك ميسور جداً ، بفضل المبـدأ الترنستدنتالى ، مبدأ العـلانية : حـقوق الشـعب قد انتـهكت فليس فى الانتقـاض على الطاغية وخلعه عن عشره افتـئات عليه ؛ هذا أمر لا شك فيه . غير أن من الجور الشديد أن تلجأ الرعية لإثبات حقها إلى هذا الأسلوب، ولا يجوز لهـا أن تجأر بالشكوى من الظلم لو غُلبـت على أمرها فى ذلك الصراع ، فرأت نفسها بعد ذلك وقد حاق بها أشد العقاب .

إذا أردنا البت فى المسـألة باستنتـاج «دُجماطـيقى»[1] لمبـادىء الحق والشرع ، استطعنا أن نجد كثيراً مـن الاستدلالات الدقيقة تأييداً للرأى أو معارضة له .

---

(١) «الدجماطيقية» ، بمعنى «الاعتقادية» أو «الإيقانية» ، مذهب من يعتقدون إمكان العلم ، ويرون أنه هو معرفة الحقيقة على ما هى عليه . و «الدجماطيقية» يقابلها «التشكك» أو «الارتيابية» وهى مذهب من يشكون فى العلم . أمـا «النقدية» فمذهب وسـط بين =

لكن المبدأ «الترنسندنتالى» للعلانية يكفينا مؤونة كل هذا الإسهاب . وتبعًا لهذا المبـدأ ، يسائل الشعب نفسه ، قبل إنشاء العقـد الاجتماعى ، هل يقدم على «نشـر» المبدأ الذى يحتفظ لنفسه بمقتضاه بحق التمرد فى بعض الحـالات ؟ ومن الميسـور أن نرى أنه إذا كان الشـعب يريد ، عند إنشاء دسـتور سياسى ، أن يحـتفظ لنفسه بشـرط استعمـال العنف ضد الحاكم فى بعض الأحوال ، فقد ادعى لنفـسه سلطة مشروعة . ولكن هذا الحاكم لا يكون حـينئذ حاكـمًا ؛ أو إذا أريد جعل هذين الأمـرين شرطا لتنظيم الدولة ، لم يعـد فى الإمكان قـيام أى دسـتور ، وهو أمـر يكون مخالفًا للغـرض الذى توخاه الشعب . فالأمر الجائر فى العـصيان يتجلى فى أن إشهـار مبدئه يجـعل قصده مـستحـيل التحقـيق ؛ وإذن فلابد من كتمان أمره . - لكن هذا الشرط الآخير ليس بلازم بالنسبة للحاكم لزوما مطلقا : فإنه يسـتطيع أن يعلن على رءوس الأشهاد عزمـه على مجازه كل عصـيان بإعدام زعـماء الفتنة ، ولو كـان هؤلاء يعتقـدون أنه هو البادىء بخرق القـانون الأصلى ؛ لأنه متى كان شـاعرا بأنه مالك للـسلطة العليا «التى لا تقاوم» (وهو مـا لابد من التسليم به فى كل دسـتور مدنى ، لآن

= الدجماطيـقية والارتيابية ، وقد أقـامه كانط ليبين أن المبادىء «الأولية» للمـعرفة هى قوانين الذهن ، وهى قوانين تعقل بمقتضاها «مـعطيات» التجربة ، وأن استعمالنا هذه المبادىء يكون «استعمـالا غير مشروع» إذا حاولنا تطبيقـها على «الأشياء فى ذاتها» . ولذلك بيّن كانط فى باب «الجـدل الترنسندنتـالى» من كتابه «نقد العـقل الخالص» أن جميع استدلالات «الميتافيزيقا الدجماطيقية» تشبه أن تكون مغالطات . (المترجم) .

من لم يملك من السلـطة ما يذود به عن كل فـرد عـدوان فرد آخـر ، لا يملك الحق فى الولاية على كل واحـد) ، فإنه لا يخشـى ما يعوق قـصده بإعلان حكمه . وهنالك نتيجة للمـبدأ نفسه ليست أقل بداهة منه ، وهى أنه إذا نجح الشعب فى حركة العصـيان ، تحتم على الحاكم أن يعود إلى مكانه كـواحـد من أفراد الرعـيـة ، دون أن يحاول إثارة الفـتنة لمعـاودة الاستيـلاء على السلطة ، ووجب عليه ألا يخشى الحسـاب على ما قام به من أعمال إبان حكمه السابق .

٢ - «فيـما يـتعلق بقـانون الشعـوب» : لا محل لقـانون الشعـوب إلا بافتراض وجود حالة شرعية (أعنى ذلك الظرف الخارجى الذى بدونه لا يستطيع الإنسان أن يتمتع بحق من الحقوق تمتعًا صحيحًا) . ذلك أن قانون الشـعوب ، باعتباره قـانونًا عامًا ، تحتـوى فكرته من قبل على إعلان إرادة عامة تحدد لكل واحد حقه ، وهذه «الحال الشرعية» يجب أن تصدر عن عقد ينبغى (كـالعقد الذى تتولد عنه الدولة) ألا يقوم على قـوانين الإكراه ، بل يمكن على كل حـال أن يكون بمثابة عقد شـركة «دائمة» ، «حرة» من قبـيل ذلك النظام الاتحادى المؤلف من دول مختلفة والذى عرضنا له فيما تقدم . فالواقع أنه بدون حالة شـرعـية ، تجـمع بالـفعل شـمل الأشـخـاص المخـتلفين (مـاديين ومعنويين)، وبعبارة أخرى فى حال الفطرة ، لا يمكن أن يقوم قانون سوى القانون الخاص .

وهنا أيضًا يقع النزاع بين السياسة والأخلاق (باعتبار الأخلاق مذهبا فى القانون) ، وفى هذا النزاع يجد معيار الإفصاح عن المبادىء استعمالا ميسوراً كذلك ، ولكن بشرط أن يكون القصد من الميثاق الذى يؤلف بين الدول تدعيم السلام فيما بينها أولاً ثم فيما بينها وبين الدول الأخرى ، لا أن يكون القصد منه الغزو والفتح . ويتجلى التباين بين السياسة والأخلاق فى حالات سنوردها فيما يلى ، متبوعة بالحل أيضًا .

أ - إذا قدمت دولة لدولة أخرى وعداً بإنجادها أو التنازل لها عن بعض الولايات ، أو إعانتها ، فهل يجوز لها ، فى حالة من الحالات التى تتوقف عليها سلامة الدولة ، أن تتحلل من الوفاء بوعدها ، بدعوى أنه يجب اعتبارها ذات صفتين : الأولى أنها دولة تامة السيادة ، فليس لأحد على سلوكها من سلطان ؛ والثانية أنها بمثابة «كبير الموظفين فى الدولة» ، فيجب عليها بهذه الصفة أن تقدم حسابا عن تصرفاتها : وتخلص من هذا إلى أنها تستطيع ، بصفتها الثانية ، أن تتحرر من الإلتزامات التى ارتبطت بها بصفتها الأولى . - لكن إذا اتخذت دولة هذا المبدأ وأعلنته على رءوس الأشهاد ، كان طبيعيا أن تلقى من الدول الأخرى إما الإعراض عنها أو الانضمام إلى دول أخرى لمقاومة مزاعمها ؛ وهذا دليل فى هذا المقام (مقام الصراحة) على أن السياسة ، مهما أوتيت من حيلة ودهاء ، يفوتها الغرض الذى تسعى إليه ، ولهذا ينبغى التصريح بأن ذلك المبدأ ظالم .

ب - إذا بلغت دولة من النمو والقوة مـبلغًا يبث الخوف والقلق في قلوب جيرانها ، فهل يمكن التسليم بأنها «سوف تريد» الضغط على الدول الأخرى ، لأن ذلك «في مقدورها» . وهل يحق في هذه الحالة لدول أخرى أقل منها قوة أن تتكتل لمهاجمتها ، حتى قبل أن يصيبها منها أذى ؟ - إن دولة تعلن هذا المبدأ جهرة إنما تجلب على نفسها الوبال معجلاً ومؤكدا : لأن الدولة القوية سرعـان ما تبتدر الدول الضعيفة بالعدوان ؛ ولن يكون التحالف بين الدول الصغيرة إلا دفاعًا ضعيفًا لا يقوى على الصمود أمام من يحسن استعمال قاعدة «فرق تسد» .- وإذن فهذا المـبدأ الذى تشير به الفطنة السـياسية ، مـتى صُرِّح به ، أحبط بالضرورة غايته ؛ وهو إذن مبدأ ظالم .

جـ - لو أن دولـة صـغيـرة وقـفت ، بمقتـضى مـركزها ، حـائلاً دون التقارب بين أجزاء دولـة أكبر منها ، وكان هذا التقـارب لازمًا لبقاء الدولة الكبرى ، فـهل يحق لهذه أن تخضع تلك وأن تضمـها إلى أملاكها .

من الميسور أن نرى أن الدولة الكبيرة لا يسعها أن تعلن مبدأ كهذا : لأنه إما أن الدول الصغيرة تبادر إلى التـحالف فيما بينها ، وإما أن دولا أخرى قـوية تنازعها تلك الفـريسة : فينتـج عن هذا أن نفس إعلان هذا المبدأ يجعله غير قابـل للتطبيق ؛ وهذا دليل على أنه مبدأ ظالم ، بل قد يكون غاية الإمـعان في الظلم ، : لأن الموضوع الذى يـقع عليه الظلم ،

مهمـا يكن شأنه ضئيـلا ، لا يمنع من أن يكون الظلم الذى ألم به ظلما كبيراً جداً .

د - أما «القـانون العالمى» فأمسك عن الكلام فيـه هنا ، لأن مشابهـته لقانون الشعوب تجعل بيان مبادئه وتقديرها أمراً ميسوراً .

*

وإذن فمبـدأ المنافاة بين قواعد القانون العام وبين العلانية يعطينا هنا معياراً حسنًا نميز به الحالات التي لا «تتفق» فيها السياسة مع الأخلاق (من حيث هى نظريـة عن الشرع والحق) . لكن لابد لنا أيضًـا من أن نعرف شـرط اتفاق هذه القـواعـد مع قانون الشـعـوب ، فإنه لا يجـوز لنا أن نستخلص من قابلية القواعد للعلانية أنها عادلة ، لأن من اطمأن إلى قوته اطمئنانًا لا يساوره فيه شك ، لم يحتج إلى إحاطة مبادئه بالكتمان .

والشـرط فى إمكان قانون الشـعوب على العـموم هو أن تـوجد حالة «حالة شـرعيـة» ، بدونها لا وجـود لأى قانون عام ؛ وكل قـانون يمكن تصوره خارج تلك الحالة لا يعدو أن يكون قانونًا خاصًا . ولكنا قد رأينا فيما تقدم أن النـظام الاتحادى بين الدول (النظام الفيديرالى) الذى لا يرمى إلا إلى تجنيب الناس ويلات الحـرب ، هو وحده «الحـالة الشرعيـة» التى تتفق مع «حرية» تلـك الدول . وإذن فلا سبيل إلى الاتفاق بين السـياسة والأخلاق إلا فى ظل اتحاد «فيـديرالى» (هو إذن معطى «أوليًا» وضرورى على مقتضى مبادىء القانون) ؛ والسيـاسة كلها أساسها الشرعى هو إقامة

إتحاد من هذا القبيل على أوسع نطاق ؛ وبغير ذلك لا تكون كل مهارتها إلا طيشًا وظلمًا مستوراً . – هذه السياسة الفاجرة لها «حيلها» التى تضارع أبرع حيل اليسوعيين : من ذلك «التحفظ الذهنى» الذى تعمد إليه فى تحرير صيغ المعاهدات العامة ، فتحرص على استعمال تعبيرات تستطيع تأويلها لمصلحتها حين تشاء (كالتمييز بين statu quo de fait وبين de droit)[1] ، و «الاحتمالية» التى قوامها افتراض سوء النية عند الآخرين، أو اتخاذ ما يبدو من إمكان تفوقهم سببًا مشروعًا لإضناء الدول المسالمة ؛ وأخيراً «الخطيئة الفلسفية» وهى عبارة عن النظر إلى التهام دولة كبيرة لدولة صغيرة على أنه أمر تافه وهفوة تغتفر ، زعمًا بأن فى ذلك الفعل مغنمًا للدولة الكبيرة وخيراً عظيمًا للعالم على العموم[2] .

إن فى رياء السياسة التى تصطنع الأخلاق على هواها ، عُلالة لمن يحتاجون إلى تسخير هذا المبدأ أو ذاك لقضاء مآربهم . وإن محبة الناس،

(١) هذا هو نص المصطلحات التى أوردها كانط ومعناها : «الحالة الواقعة الراهنة» و «الحالة القانونية الراهنة» – (المترجم) .

(٢) نستطيع أن نجد أمثلة لتطبيق هذه المبادىء كلها فى بحث لحضرة المستشار «جارفة» عن «الائتلاف بين الأخلاق والسياسة» (١٧٨٨) . هذا العامل الفاضل يعترف فى أول كتابه بعجزه عن الإجابة عن هذا السؤال إجابة «شافية» . ولكن أليس فى التصريح باستحسان ذلك الائتلاف ، والاعتراف في الوقت نفسه بالعجز عن الرد على ما يورد عليه من اعتراضات مبالغة فى الترخص والتساهل مع من هم شديدو الميل إلى الاستهتار ومجاوزة الحدود ؟

واحترام حقوقهم ، كلاهما أمر واجب ؛ لكن الواجب الأول «غير مشروط» ، أى أنه أمر «مطلق» ينبغى على المرء أولاً أن يستيقن من أنه لم يخرق حرمته ، قبل أن يستطيب عاطفة السخاء والإحسان . والسياسة تتفق فى يسر وسهولة مع الأخلاق بالمعنى الأول (بمعنى علم الآداب والعادات) لكى تسلم حقوق الناس إلى رؤسائهم ، أما الأخلاق مفهومة بالمعنى الثانى (بمعنى نظرية الحق والشرع) فبدلاً من أن تنحى السياسة لها ، كما هو الواجب عليها ، نراها تفضل الانصراف عنها ، وتنكر عليها وجودها فى الواقع ، وترد الواجبات كلها إلى محض الرفق والتلطف مع الناس . لكن سياسة تعيش فى الظلام ، وتصطنع هذا الدهاء ، سرعان ما يفتضح أمرها ، متى ألقت الفلسفة ضوءاً على مبادئها ، لو سمحت للفلاسفة بأن يذيعوا مبادئهم على الناس .

من أجل هذا بدا لى أن أقترح مبدأ آخر «ترنسندنتاليا» وإيجابيا للقانون العام ، أود أن تكون صيغته على النحو الآتى : «جميع الأحكام التى «تحتاج» إلى العلانية (لكيلا يفوتها غرضها) توافق الأخلاق والسياسة معًا» .

ذلك أن هذه الأحكام ، إن لم تستطع بلوغ غرضها إلا بالعلانية ، فلابد أن تكون مطابقة للغاية العامة لدى الجمهور (أى السعادة) ، والمشكلة التى تهم السياسة بالذات هى تحقيق الانسجام بينها وبين هذه الغاية (بحيث يرضى كل امرىء عن حاله) . غير أنه إن لم يكن فى

الاستطـاعة بلوغ هذا الغـرض إلا بعلانيـة هذه الأحكام ، أعنى بدفع كل شبهة أو مظنة عنها ، فينبغى كذلك أن تكون متفقة مع حقوق الجمهور ، لأن الحق وحده هو الذى يجـعل انسجام الغايات كلهـا أمراً ممكنًا . وأود أن أرجىء بسط هذا المبـدأ وإيضاحـه إلى فرصـة أخرى وحسـبى هنا أن أقول إن هذه صيغة ترنسندنتاليـه للمبدأ ، ونرى هذا بوضوح متى لاحظنا أننا قد استبعدنا جميع الظروف التـجريبية (لنظرية السعادة) من حيث هى مادة للقانون ، دون أن ننظر إلاّ إلى صورة القانون الشامل .

*

إذا كان هنالك واجب ، يضـاف إليه أمل معقول فى تحـقيق سلطان القـانون العام ، ولـكن بالسيـر فى تقـدم مطرد إلى مـا لا نهاية ، فـإن «السـلام الدائم» - الذى ينبغى أن يخلف مـا قد أسـموه خطأ بمعـاهدات السلام (والأوْلى أن تـسمى مهـادنات) - ليس بالفكرة الجـوفاء ، بل هو مشكلة إذا عولج حلها شيئًا فشيئًا ، زاد اقترابها من غرضها (إذ يجمل بنا أن نأمل فى أن يتم تحقـيق مثل هذا التـقدم فى حقـبة من الزمان أقـصر فأقصر) .

المحتويات

الموضـــــوع **الصفحة**